دائرۃ المعارف

یعنے

معارف اعظم گڈہ

کی

اٹھارہویں جلد

از

جولائی سنہ ۱۹۲۶ء تا دسمبر سنہ ۱۹۲۶ء

مرتبہ

سید سلیمان ندوی

باہتمام مسعود علی ندوی

مطبع معارف دار المصنفین اعظم گڈہ

فہرست مضمون نگارانِ معارف

جلد ہژدہم جولائی سنہ ۱۹۲۶ء تا دسمبر سنہ ۱۹۲۶ء

بہ ترتیب حروف تہجی

فہرست مضامین

جلد ہژدہم جولائی سنہ ۱۹۲۶ء - دسمبر سنہ ۱۹۲۶ء

مجلد ہژدہم	ماہ ذی الحجہ سنہ ۱۳۴۴ھ مطابق ماہ جولائی سنہ ۱۹۲۶ء	عدد اول

مضامین

بسم اللہ الرحمن الرحیم

شذرات

کیا خدا کی قدرت ہے، کہ یورپ، اسلام کے چہرہ پر گرد و غبار ڈالنے کی جتنی زیادہ کوشش کرتا ہے، اسی قدر اس کا قدرتی حسن و جمال اور نکھرتا آتا ہے، اس نے بارہا چاہا، کہ اسلامی تاریخ کو بدتر سے بدتر، کریہہ سے کریہہ شکل مین پیش کرے، لیکن ہر مرتبہ اعترافِ عظمت و کمال پر مجبور ہو ہو جانا پڑا، بڑی سخت کوشش اسکی رہی، کہ قرآن کی صحت مشتبہ کر دکھائی جائے، اس کوشش مین برابر ناکامیون پر ناکامیون ہی کا اضافہ ہوتا گیا، بہت چاہا کہ سرمایۂ حدیث کو ایک دفترِ خرافات ثابت کر دیا جائے، قدرت نے خود اسی کے فرزندون کے ہاتھون استنادِ حدیث پر بہتر سے بہتر شہادتین جمع کرادین، جہاد، غلامی، طلاق، تعدّدِ ازدواج، تحریمِ خمر، تحریمِ سود، غرض جس جس اسلامی مسئلہ کو عقلائے یورپ نے موردِ طنز و تعریض بنایا، اس کا بہترین جواب، خود دین کے واقعات و حوادث، حالات و مشاہدات سے بہم پہنچ گیا، اسلام کا یہ زندہ معجزہ صدیون سے چلا آرہا ہے، اور انشاء اللہ برابر اسی طرح قائم رہے گا،

ایک خاص حربہ یورپ کے ہاتھ مین یہ رہا کیا ہے، کہ مسلمانون نے اپنے دورِ عروج مین علوم و فنون کی کسی قسم کی پرورش نہین کی، لیکن خود مغرب ہی کے فرزندانِ رشید کی تحقیقات اس دعوی کی بارہا تردید کر چکی ہے، اس سلسلہ کی ایک تازہ کڑی، اسپین کے پروفیسر آسن کی کتاب کا انگریزی ترجمہ ہے، پروفیسر موصوف میڈرڈ یونیورسٹی مین عربی زبان و ادب کے استاد ہین، اور پچیس سال سے علوم اسلامیہ

کے مطالعہ و تحقیقات مین مصروف ہین، انکی تحقیق اس سے قبل، یہ ثابت کرنے مین کامیاب ہو چکی ہے، کہ یورپ کے قرونِ وسطی کے مشہور حکیم سینٹ ٹامس اکیوناس، اور ریمنڈ لل مسلمان حکما کی تعلیمات سے بہت زیادہ متاثر رہے ہین، اور انھون نے جو کچھ کہا اور لکھا ہے، اس مین گویا علی الترتیب ابن رشد اور شیخ ابن عربی کی شاگردی کا حق ادا کر دیا ہے، پروفیسر موصوف نے اپنی جدید کتاب مین جو اسپین مین ۱۹۱۹ء مین شائع ہوئی تھی، اور جسکا انگریزی ترجمہ ابھی شائع ہوا ہے، یہ دکھایا ہے، کہ اٹلی کا مشہور شاعر دانتے، جسکی شہرت کا غلغلہ سارے یورپ مین برپا ہے، اور جو ہومر کے بعد، یورپ کا بالاتفاق سب سے بڑا باکمال شاعر تسلیم کیا جاتا ہے، اس نے اپنی مشہور نظم مین جنت و دوزخ و سیرِ آسمان کا جو سمان دکھایا ہے، وہ تمام تر واقعۂ معراج نبویؐ سے ماخوذ ہے، یہ اسپینی پروفیسر، رومن کیتھولک کلیسائے روم کے پیرو ہین، انکی اس تحقیق پر یورپ کا علمی و مذہبی، ہر طبقہ پوری توجہ کر رہا ہے، اور انگریزی اخبارات مین اس پر اتنے بکثرت ریویو نکل چکے ہین، کیا یورپ یہ تسلیم کرنے پر مجبور ہوگا، کہ اس تیرہ سو سال کی مدت مین اس نے علوم و فنون مین جو کچھ بھی ترقی کی ہے، ادب و حکمت مین جو کچھ بھی حاصل کیا ہے اس کے لیے براہ راست یا بالواسطہ وہ بالآخر اسی قوم کا شرمندۂ احسان، اسی امت کا زیر بار منت ہے، جسے عرب کے ایک اُمّی پیغمبر اور امّی کی غلامی کا فخر حاصل ہے؟

مقام مسرت ہے، کہ علی گڈہ کی "مسلم" یونیورسٹی کو بھی علوم "اسلامیہ" پر توجہ کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی، جناب صاحبزادہ صاحب نے اسلامیات سے متعلق ایک خاکہ تجاویز شائع فرمایا ہے، جسکے ساتھ ڈاکٹر اقبال کا تبصرہ بھی شامل ہے، یہ دونون اصل تحریرین، بجائے اردو کے انگریزی مین تھین، اور علی گڈھ کی انجمن اردو کے رسالہ سہیل مین ان کا ٹھیٹھ اور لفظی ترجمہ شائع ہوا ہے، اس موقع پر قدرۃ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا "مسلم" یونیورسٹی کی سرکاری زبان انگریزی ہے؟ کیا یہ امر اب بھی باعث

شرت وافتخار ہے، کہ ایک مسلم یونیورسٹی کے ذمہ دار ارکان اس کے شعبۂ "اسلامیات" سے متعلق اظہار خیال "انگریزی" مین کرین؟ کیا اردو کی ہمہ گیری کے دعوی کی عملی تردید اور حقوق اردو کے ساتھ بے التفاتی کی عملی تعلیم خود وہین سے ہوتی رہے گی، جسے مرکز اردو ہونے کا دعوی ہے! اس سے زیادہ تاسف انگیز یہ امر ہے، کہ وائس چانسلر صاحب کے مراسلہ کی بنا جن تجویزون پر ہے، وہ ہندوستان کے کسی عالم کی پیش کی ہوئی نہین، بلکہ یورپ کے دو مستشرقین کی پیش کی ہوئی ہین، کیا ہندوستان کے سارے حلقون مین، جامعہ عثمانیہ، ندوہ، دیوبند اور خود علی گڈہ مین کوئی ایک فرد بھی اس قابل نہ تھا جسکے مشورون پر خاکۂ نصاب اسلامیات کی بنیاد قائم ہوتی، سرٹامس آرنلڈ جس حد تک اسلامیات کے ماہر خصوصی ہین، اس کے اندازہ کے لیے ان مقالات کا مطالعہ کافی ہے، جو خود ان کے قلم سے یا ان کی نگرانی مین، انسائیکلوپیڈیا آف اسلام مین شائع ہوئے ہین، کیا علمائے ہند کا معیار علم اس سے بھی گیا گذرا ہوا ہے؟ عماد الملک واقبال، شرر وشروانی، کاملین سلف کے مقابلہ مین ہیچ سہی لیکن کیا ارنلڈ کے مقابلہ مین بھی، اپنے ہان کی چیزون سے بے خبر ہین؟

لاکھ نادان ہوئے، کیا تجھ سے بھی نادان ہون گے:

ترکون نے اپنے لباس، وضع وقطع مین جو "اصلاحین" کچھ عرصہ سے شروع کر رکھی ہین انھین قومی ومذہبی حیثیت سے یقیناً پسندیدہ نہین کہا جاسکتا، یہ ساری تبدیلیان ترکون کی موجودہ تبدیل شدہ ذہنیت کی علامتین ہین، اور صاف پتہ دے رہی ہین، کہ ترکی پر مغربیت کس درجہ غالب آتی جاتی ہے، یہ صورت حال قطعاً افسوسناک وناخوشگوار ہے، لیکن جب برطانیہ کے بڑے بڑے سنجیدہ اخبارات ترکی ٹوپی کے بجائے "ہیٹ" کے رواج پاجانے سے یہ نتیجہ نکالنے لگتے ہین اور اس نتیجہ پر غم وماتم کا اظہار کرتے ہین، کہ ترکون سے اسلام رخصت ہوگیا، تو اس پر بے اختیار

ہنسی آجاتی ہے، برطانیہ کے بڑے اور چھوٹے جس اخبار کو کھولیے، ہر ایک مین یہی ماتم نظر آئے گا، کہ ترکون نے اسلام کو ترک کر دیا، ترک بے دین ہوگئے، لامذہب ہوگئے، ملحد ہوگئے، اور دلیل یہ ہے کہ بجائے قدیم طرز کی ترکی ٹوپی کے، اب "ہیٹ" کا رواج عام ہوگیا ہے اور "ہیٹ" سرکاری ٹوپی قرار پاگئی ہے، گویا اسلام کے ان دلسوز غمخوارون اور مخلص چارہ سازون کے نزدیک اسلام نام ہے کسی خاص وضع کی پوشش پہننے، یا کسی خاص قطع کی ٹوپی سر پر رکھنے کا! ذلک مبلغہم من العلم جو لوگ اسلام کو کسی خاص لباس، وضع وقطع کے ساتھ مخصوص ومحدود سمجھے ہوئے ہین انھین شاید اتنا بھی یاد نہین، کہ اسلام کی دعوت، ہر قوم، ہر ملک، ہر زمانہ کی آبادی کے لیے ہے، جس کے لیے معاشرت کا اختلاف بالکل ناگزیر ہے،

رسالہ جامعہ نے حال مین ضمناً یہ اعلان کیا ہے، کہ اب جامعہ ملیہ کسی سیاسی انجمن (یعنی خلافت کمیٹی) کے ماتحت وزیر اثر نہین، بلکہ ایک مستقل وآزاد خالص تعلیمی ادارہ کی حیثیت رکھتی ہے، اس مستند اعلان کے بعد، جامعہ کی اعانت سیاسی وغیر سیاسی ان تمام اشخاص پر فرض ہوجاتی ہین، جو قومی وآزادانہ تعلیم سے ذوق رکھتے ہین، کہا گیا ہے، کہ ابتک جامعہ کا سارا بار خلافت کمیٹی ہی کے ممبرون اور ہمدردون پر تھا، اور ملک مین جس قدر تحریک خلافت سرد ہوتی گئی، اسی نسبت سے جامعہ کی مالی حالت بھی گرتی گئی، لیکن اب جبکہ جامعہ نے اپنی "خود مختاری" کا اعلان کر دیا ہے، "تماشائے اہل کرم" کے دیکھنے کا پورا موقع ہے، اور سرکاری ملازمون، سرکاری توسل رکھنے والون، امیرون، زمیندارون، تعلقدارون اور والیان ملک کی ہمتون کے امتحان کا وقت ہے،

مقالات

مستدرک حاکم،
کا
مطبُوعہ نسخہ،

از مولوی ابو الجلال صاحب ندوی،

(۱)

حضور نظام کی گہر پاشیوں کا سب سے بڑا کارنامہ دار الترجم اور جامعہ عثمانیہ کو قرار دیا جائے تو بیجا نہیں، لیکن ہماری نظر وسیع ہو تو حیدر آباد کی سب سے گرانبہا چیز وہاں کا دائرۃ المعارف نظر آئے گا، کیونکہ اس کا مفاد نہ صرف ہندوستان بلکہ ساری دنیائے اسلام کی موجودہ اور آیندہ تمام نسلوں کے لیے عام ہے،

دائرہ ہی وہ چیز ہے جس نے حقیقی معنوں میں حضور نظام کو (محی الملۃ والدین) بلکہ "محی سنت نبویہ" کے لقب کا مستحق قرار دیدیا ہے، حضور صلعم نے فرمایا، جو شخص میری ایک سنت کو زندہ کریگا، وہ گویا خود مجھے زندہ کریگا؛ احیائے سنت کا مفہوم سنت کی اشاعت اور ترویج کے سوا اور کیا ہو سکتا ہے،

حدیث اور رجال کی کتنی کتابیں اب تک معدوم ہو چکی ہوتیں، اگر دائرہ ان کی حیات ثانیہ کا سامان نہ کرتا، دائرہ نے جن کتابوں کی اشاعت کی ہے، انھوں نے نہ صرف ہمارے دماغی علوم میں اضافہ کیا ہے، بلکہ زیادہ تر ہمارے دلوں کے اندر مرے ہوئے مذہب میں تازہ جان

ڈالدینے کا بھی سرمایہ مہیا کر دیا ہے، اس بنا پر ہمارا سب سے پہلا کام یہ ہے کہ حضور نظام کی زر بخشیوں کے ذکر کو چھوڑ کر اسی "ایمان بخشی" کے شکریہ کا فرض انجام دیں کہ من لم یشکر الناس لم یشکر اللہ،

حال میں دائرہ کی طرف سے مستدرک حاکم کا مکمل نسخہ ۴ جلدوں میں شایع ہوا ہے، یہ کتاب اگرچہ ابھی تک دنیا کے معدودے چند اشخاص کے لئے معدوم نہیں تھی، لیکن صدیوں سے کبریت احمر تھی، متقدمین کی کتابوں میں جس کثرت کے ساتھ اور جس قسم کے اعتماد اور بھروسے کی روح میں مستدرک کا حوالہ آتا ہے، اہل علم سے مخفی نہیں، مگر متاخرین، مدتوں سے مستدرک کی زیارت نہ کر سکے، متاخرین نے مستدرک کے جتنے حوالے دیئے ہیں، عموماً دوسرں کے اعتماد پر دیئے ہیں، مستدرک کی اشاعت نے ہمارے مذہبی اور تاریخی معلومات میں کافی اضافہ کر دیا ہے، اور ہم کو امید ہے کہ دائرہ اگر اسی طرح کام کرتا رہا تو وہ زمانہ عنقریب آنے والا ہے، جب کتب حدیث کا ایک کامل ذخیرہ ہمارے پاس ہوگا،

مستدرک اگر کسی دوسرے مرکز سے شایع ہوتی تو ہم یقیناً اس کو ممکن پیمانہ پر مکمل اڈیشن قرار دینے میں بالکل حق بجانب تھے، لیکن جب ایک فیاض بادشاہ دائرہ کی مدد پر تیار ہے تو ہم کو حق حاصل ہو گیا کہ ہم عرض کریں کہ ابھی اصلاح و تہذیب کی گنجائش اور باقی ہے، ذیل کی سطروں میں ہم انھیں چیزوں کو پیش کرنا چاہتے ہیں، جن کا لحاظ رکھا جاتا تو ہمارا پہلا ہی اڈیشن نہایت مکمل ہوتا،

جن لوگوں کو کسی نایاب اور قدیم کتاب کو اڈٹ کرنے کی دشواریاں معلوم ہیں، اور جن لوگوں نے مستدرک کا مطالعہ کیا ہے، انکو یہ دیکھکر سخت رنج ہوگا کہ ہم نے ایڈیشن کی تمام خوبیوں کو نظر انداز کر کے صرف قابل اصلاح باتوں ہی کی طرف رُخ کیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے، کہ ستایش کی ضرورت صرف دو ہوتی ہے (۱) اصل کتاب کو اہل علم سے روشناس کرانا، (۲) کارکنوں

کی ہمت افزائی :-

پہلا مقصد مستدرک کی شہرت کے باعث خود بخود حاصل ہے، دوسرے مقصد کیلئے ہم آپ سے پوچھیں گے کہ کس کی ہمت افزائی کریں؟ کیا مرحوم نواب عماد الملک کی جنکو اس وقت جنت میں خود خدا ملگیا ہوگا یا اپنے شیخ الحدیث شیخ محمد بن حسین عرب کی؟ جن کی مدد مستدرک کی تصحیح میں شامل تھی؛ یا اپنے عزیز دوست مولوی سید ہاشم ندوی کی؟ جنکو ندوہ نے تعلیم دی ہے کہ "کام کرو مگر ستایشوں کی خواہش نہ کرو"

اصل یہ ہے کہ سطور ذیل سے ہمارا مقصد صرف یہ ہے کہ دائرہ کے کارکن آئندہ اشاعت کو کامل تر بنا سکیں، اور اگر کوئی کتاب اڈٹ کر رہے ہوں تو اس کو زیادہ مکمل طور پر اڈٹ کر سکیں اس لئے دانستہ ہم نے تنقید کے دوسرے اہم ترین جز (ہنر ش بنزگو) کو چھوڑ دیا ہے، البتہ اس قدر ہم ضرور عرض کریں گے' دائرہ کے کارکنوں نے جس قدر محنت اور کاوش کے ساتھ اس کو ترتیب دیا ہے اسکا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے، کہ جو نسخے ان کے پیش نظر تھے، شاید کسی مستند امام فن کے سامنے پڑھے ہوئے نہ تھے اس لئے قدرۃً وہ بہت زیادہ قابل اصلاح ہوں گے، ان کے ناقص ہونے میں تو کوئی شبہہ نہیں، کتنی محدثین حوض مستدرک میں تخمین کے اعتماد پر زیادہ کی گئیں، قدیم طرز تحریر میں تجزیہ عبارت کا کوئی خیال نہ ہوتا تھا، عموماً الفاظ مشتبہ ہوا کرتے ہیں، اس کے باوجود ہم کو کافی تلاش و جستجو پر شاذ و نادر غلط حذف یا غلط تصحیح کی مثال مل سکی البتہ جو غلطیاں خود اصل نسخہ میں تھیں وہی ہم کو مطبوعہ مستدرک میں بھی ملیں، اور اس میں وہ ایک حد تک معذور بھی رکھے جا سکتے ہیں، تاہم اگر احادیث کی دوسری کتابوں سے موازنہ کا سامان کیا جاتا تو یہ نقص بہت کچھ رفع ہو سکتا تھا، مگر اس کے لئے زیادہ آدمی اور زیادہ سرمایہ کی یقیناً حاجت ہے

معارف میں دائرۃ المعارف کے کارکنوں سے اکثر یہ درخواست کی گئی ہے، کہ آپ کو

اپنا معیار اور بلند کرنا چاہئے، کم سے کم ان کار آمد طریقوں کی تو ضرور پیروی کرنی چاہئے جن کو عموماً مستشرقین یورپ برتتے ہیں، ہم کو دائرہ کے رفقاے کار کی ہمت، جانفشانی، فرض شناسی کا پورا احساس ہے، مگر بقول برادرم سید ہاشم "کون ہے جو معصوم ہونے کا دعویٰ کر سکتا ہے"

اس لئے بہتر ہوتا، اگر کمل نسخہ کی اشاعت سے پہلے اس کا آخری مصحح نسخہ ہندوستان کے مشہور اساتذۂ فن کے پاس بھی بھیجا جاتا، اور ان کی مدد بھی اس کی تہذیب میں شامل ہوتی، مگر یہ بات بھی سچ ہے، کہ علما اس قسم کے کاموں کے لئے اپنے درس و تدریس کے اشغال کو چھوڑ کر کمتر متوجہ ہوتے ہیں، اور تجربہ شاہد ہے،

میں نے مستدرک کا مطالعہ نہایت غور کے ساتھ کیا ہے، مطالعہ کے درمیان مطبوعہ نسخہ کے متعلق جو خیالات میرے ذہن میں پیدا ہوئے ان کا پیش کر دینا نہایت ضروری ہے، جن اہل علم کے پاس مستدرک پہونچ چکی ہے، ان سے درخواست کرونگا کہ وہ ذیل کی باتوں پر بغور تامل کریں ممکن ہے کہ سطور ذیل سے ان کو اپنے نسخوں کی اصلاح میں کچھ مدد ملے، دائرہ کے ذمہ داروں سے مجھے امید ہے کہ آیندہ اشاعتوں میں ان باتوں کا خاص خیال رکھیں گے، بعض چیزوں کے متعلق میری درخواست ہے کہ اگر مناسب سمجھا جائے تو (مثلاً بیاض اور ساقط عبارتوں کے متعلق جو کچھ عرض کیا گیا ہے، ان کو ضروری ترمیم و اضافہ کیساتھ بطور ضمیمہ شایع کرکے خریداروں کے پاس بھیج دیا جائے،

مقدمہ کی ضرورت جب ہم مستدرک کا پہلا صفحہ کھولتے ہیں، تو خطبہ کی عبارت ہم کو صرف چند سطر کی نظر آتی ہے، حالانکہ مستدرک کا پورا مطالعہ جا بجا ہمارے لئے اس کی کافی شہادتیں بہم پہونچاتا ہے کہ حاکم کا خطبہ اس قدر مختصر نہ تھا، بلکہ وہ نہایت مبسوط و مفصل تھا،

چنانچہ پہلی ہی جلد کے صفحہ ۱۹ پر ہم کو ذیل کی عبارت ملتی ہے،

وقد بلینت مشرطی فی اول الکتاب بانی   میں نے کتاب کے شروع ہی میں بیان کر دیا ہے

اخراج حدیث الصحابہ عن آخر ھم اذا صح الطریق الیھم،	کہ ایک صحابی کی حدیث دوسرے صحابی سے تخریج کروں گا بشرطیکہ طریق صحیح ہو،

ص ۴۲ میں فرماتے ہیں،

وقد قدمت الشرط فی اول الکتاب ان الصحابی المعروف اذا لم یجد لہ راویًا غیر تابعی معروف احتججنا بحدیثہ وصححناہ اذ ھو صحیح علی شرطھما	اس کتاب کے شروع ہی میں یہ شرط میں بتا چکا ہوں کہ معروف صحابی سے ایک ہی تابعی روایت کرتا ہو تب بھی بشرطیکہ وہ تابعی معروف ہو ہم حدیث سے دلیل لا سکتے ہیں، اور اس کو صحیح قرار دیتے ہیں کیونکہ ایسی حدیث شیخین کی شرط کے موافق صحیح ہے،

صفحہ ۵۵ میں ہے،

قد ذکرت فی شرائط ہذا الکتاب اخراج التفاسیر عن الصحابہ،	اس کتاب کی شرائط میں صحابہ سے تفسیروں کی تخریج کا اصول بتا چکا ہوں،

صفحہ ۴۰ میں ایک حدیث کے اختلاف سند کے باعث شیخین کے طرز اخراج پر اعتراض کرتے ہوئے فرماتے ہیں،

ہذا لا یوھن حدیث سھل بن سعد علی ما قدمت ذکرہ من قبول الزیادات	یہ اختلاف اس اصول کے مطابق جسے میں قبول زیادات کے ضمن میں بتا چکا ہوں سہل بن سعد کی حدیث کو کمزور نہیں قرار دیتا،

صفحہ ۱۰۹ میں ہے،

انا علی اصلی الذی اصلتہ فی خطبۃ ہذا الکتاب ان الزیادۃ من الثقۃ مقبولۃ	میں اپنی اس اصل کے مطابق (تصحیح کرتا) ہوں جسے میں اس کتاب کے خطبہ میں بیان کر چکا ہوں کہ ثقات کی زیادت مقبول ہے،

مستدرک کے مطبوعہ خطبہ میں یہ مسائل مذکور نہیں، ضروری تھا کہ خطبہ کے ختم پر بتا دیا جاتا کہ حاکم کا خطبۂ کتاب محض اسی قدر نہ تھا، بلکہ نہایت وسیع تھا جسمیں حاکم نے اپنے اصول تصحیح کی پوری تشریح کر دی تھی، مناسب تو یہ تھا کہ ذیلی حاشیہ میں کم از کم ان شرائط کا بھی ذکر کر دیا جاتا، جن کا پتہ صرف مستدرک کے حوالہ سے لگ سکتا ہے، کیا ہم طبع ثانی تک اس کا انتظار کریں؟

اس شبہہ کو بھی دفع کر لینا چاہئے کہ حاکم کی اصول حدیث میں معرفۃ علوم الحدیث، اور المدخل دو کتابیں ہیں، مگر ان میں سے کوئی کتاب مستدرک کا خطبہ نہیں قرار پا سکتی، معرفۃ علوم الحدیث گو چھپی نہیں ہے، مگر توجیہ النظر میں جزائری نے اس کا پورا پورا خلاصہ شایع کر دیا ہے، وہ اس کا مقدمہ نہیں، اور مدخل کا بھی یہی حال ہے،

ضروری حواشی اختلاف نسخ کے علاوہ کچھ باتیں ایسی اور بھی ہوتی ہیں جن کے متعلق حواشی لکھنا ضروری ہے، مثال کے طور پر ہم چند باتیں پیش کرتے ہیں، ضرورت ہے کہ آیندہ اشاعت میں اس قسم کے حواشی کا اضافہ کیا جائے،

(۱) حاکم نے مستدرک کو موجودہ ترتیب کیساتھ مکمل املا نہیں کرایا، بلکہ مستدرک کے مختلف ابواب کو مختلف اوقات میں املا کرایا، بعض وقت ایسا بھی ہوا ہے کہ ایک حدیث کو جس باب میں املا کرانا چاہئے تھا، اس کو اس باب میں املا نہیں کرایا، کیونکہ اس باب کی حدیثیں لکھاتے وقت اس حدیث کی طرف ان کا خیال نہیں گذرا تھا، لیکن بعد کو کسی دوسرے باب کی حدیثیں لکھانے کے وقت اس حدیث کا خیال آیا تو اسی وقت اس کو بھی لکھا دیا اور بتا دیا کہ اس حدیث کو فلاں باب میں ہونا چاہئے، مثلاً صفحہ ۱۲۱ جلد ۲ میں ایک حدیث کے ماتحت ہم کو ذیل کی عبارت ملتی ہے،

قد کنت املیت فی کتاب المناسک حدیث دیلم	میں نے کتاب المناسک میں ردیم بن یزید

بن یزید المقریٔ عن اللیث عن عقیل عن الزہری	کے واسطے سے انس کی حدیث لکھائی ہے، اس وقت
عن انس وجدت اذ ذاک ان اجد لہ شاہدًا	میں نے کوشش کی تھی کہ اس کا کوئی شاہد بھی مل جائے
فلم اجد وھذا شاہدٌ ان سلم من خالد بن یزید	مگر اس وقت نہ ملا، یہ حدیث اس حدیث کی شاہد
العمری،	ہے، بشرطیکہ خالد بن یزید العمری کی جانب سے سالم ہو

ردیم والی حدیث جلد اول صفحہ ۴۴۵ میں مروی ہے، ہمکو نہ تو مجلد اول میں کوئی حاشیہ ملا نہ مجلد ثانی میں، حالانکہ ضروری تھا کہ مجلد ثانی صفحہ ۱۴۴ پر حاشیہ دیکر (ج ۱ ص ۴۴۵) اور مجلد اول میں حدیث ردیم پر حاشیہ دیکر (ج ۲ ص ۱۴۴) لکھدیا جاتا:-

(۲) حاکم کی بعض حدیثوں کی، بعینہ حاکم کے رجال اور حاکم کی اسنادسے بعض دیگر ائمۂ حدیث نے بھی تخریج کی ہے جنمیں بعض بعض الفاظ کا فرق پایا جاتا ہے، اگر مستدرک کے اڈیشن کو نہایت قیمتی بنانا مقصود تھا، تو ضروری تھا کہ ان احادیث پر حاشیہ دیکر فروق ظاہر کر دیئے جاتے، کیونکہ ممکن ہے کہ یہ فروق محض ناسخین مستدرک کے تساہل کا نتیجہ ہوں، ذیل میں ہم اس قسم کی صرف دو مثالیں پیش کرتے ہیں،

(۱) ص ۷۰ جلد ۱ میں زید بن ارقم والی حدیث کو شعبہ اور اعمش کی سند سے جن واسطوں سے حاکم نے نقل کیا ہے، بعینہ انھیں واسطوں سے مسند احمد میں بھی منقول ہے مگر فرق ہے،

شعبہ	(مستدرک) من مأیۃ الف جزء	(مسند) من مأیۃ الف او من سبعین الفاً
″	(″) ثمان مأیۃ او تسع مایہ	(″) ثمانمایہ او سبع مأیۃ،
اعمش	(″) یجزء من الف جزء	(″) یجزء من مایہ الف جزء
	(″) کم کنتم یومئذ	(″) کم انتم یومئذ

(ب) ص ۳۰ جلد اول کی آخری حدیث کو فائدے آخر سند تک امام ترمذی نے بھی

بعینہ حاکم کی سند سے بیان کیا مگر کسی قدر فرق کے ساتھ،

مستدرک	صحیح ترمذی
اسألک عزائم مغفرتک والعصمۃ	اسألک موجبات رحمتک وعزائم مغفرتک
من کل ذنب والسلامۃ من کل اثم	والغنیمۃ من کل بر والسلامۃ من کل اثم لا
	تدع لی ذنبا الا غفرتہ ولا ھما الا فرجتہ ولا
	حاجۃ ہی لک رضا الا قضیتہا یا ارحم الراحمین

(۳) محشی صاحبان نے اکثر رجال حاکم کے متعلق بھی کلام کیا ہے، اور بعض احادیث کی تضعیف کی ہے، مگر بہتر ہوتا اگر اس قسم کے حواشی کے لئے مندرجہ ذیل اصول مرعی رکھے جاتے،

(۱) حاکم نے اکثر اپنی روایت کے بعض رجال کے متعلق دعویٰ کیا ہے، کہ ان سے امام مسلمؒ یا امام بخاریؒ یا دونوں نے احتجاج کیا ہے، حالانکہ دعویٰ احتجاج بعض مواقع پر صحیح نہیں ہوتا، مثلاً حاکم نے سب سے پہلی حدیث کو امام مسلم کی شرط پر صحیح قرار دیا ہے حاکم نے قعقاع اور محمد بن عمرو کے متعلق دعویٰ کیا ہے کہ امام مسلم نے ان دونوں سے احتجاج کیا ہے، بدقسمتی سے ذہبی کے پیش نظر جو نسخہ تھا، اس میں حاکم کے اس فیصلہ کی عبارت موجود نہ تھی،، چنانچہ انھوں نے اس جگہ یہ لکھا ہی کہ حاکم نے اس حدیث پر کوئی کلام نہ کیا،

حاکم کا ادعا قعقاع اور محمد بن عمرو دونوں کے متعلق دوسرے ائمۂ فن کے نزدیک مسلّم نہیں ہے، چنانچہ تہذیب التہذیب میں علامہ عسقلانی قعقاع کے متعلق تحریر فرماتے ہیں

انما اخرج لہ مسلم فی المتابعات ولم یحتج بہ	امام مسلم نے تو صرف متابعت کی صورت ان کی حدیث کی تخریج کی ہے ان سے احتجاج نہیں کیا ہی

محمد بن عمرو کے متعلق ص ۶ میں ذہبی نے لکھا ہے

ما احتج بمحمد بن عمرو منفردا، امام مسلم نے انفراد کی صورت میں تنہا محمد بن عمرو سے احتجاج نہیں کیا،

مناسب یہ تھا کہ اس قسم کے رواۃ کا نام پہلی مرتبہ جہاں آتا ہے، وہاں ان کے متعلق اس قسم کے حواشی دیئے جاتے، اور بعد کے مقامات پر حاشیہ دیکر پہلے حاشیہ کی طرف اشارہ کردیا جاتا، اس قسم کے حواشی طالبانِ حدیث کے لئے نہایت مفید ہوں گے، اور وہ اس غلط فہمی سے بچ جائیں گے، جو حاکم کی بدولت ان کو ہوسکتی ہے،

اگرچہ مستدرک کی پہلی حدیث مندرجہ بالا حاشیہ کے باوجود شرط مسلم کے مطابق صحیح ہے کیونکہ محمد بن عمرو، متابع کے ساتھ قابل احتجاج ہیں اور قعقاع کی حدیثیں متابعت کی صورت میں بیان کی جاسکتی ہیں، اور اس موقع پر قعقاع کی روایت کو متابع اور محمد بن عمرو کی روایت کو اصل قرار دیا جاسکتا ہے، مگر اس قسم کے حواشی اکثر احادیث کے متعلق حاکم پر استدراک کی نوعیت کے ہوں گے، چنانچہ اس کے بعد جہاں جہاں قعقاع اور محمد بن عمرو کی احادیث کو حاکم نے بغیر متابع روایت کیا ہے، اور شرط مسلم پر قرار دیا ہے، ان کا دعویٰ کمزور ہوجاتا ہے،

اس قسم کے رجال پر حاشیہ میں کلام کرنا اس کلام کی بہ نسبت زیادہ ضروری تھا جو مستدرک کے حاشیہ پر کیا گیا ہے،

(۲) مستدرک میں بعض رواۃ ایسے بھی نظر آتے ہیں، جن کے متعلق مستدرک میں تو توثیق کے الفاظ ملتے ہیں، مگر انھیں کے متعلق خود حاکم کا قول کتب رجال میں کچھ اور منقول ہے مثلاً جلد اول ص ۹، میں ایک حدیث یونس بن ابی اسحاق سے مروی ہے، یونس نے اپنے باپ سے روایت کی ہے، اس حدیث کی حاکم نے تصحیح کی ہے، یونس کے متعلق لکھا ہے کہ شیخین نے حجاج بن محمد اور یونس دونوں سے احتجاج کیا ہے، اس کے معنی یہ ہیں کہ ان دو رواۃ کے علاوہ اسناد

کے اور ارکان پر کسی قسم کی بحث کی گنجایش نہیں، قابل بحث صرف یہ دو تھے، یونس بن ابی اسحاق کے باپ کا نام عبدالعمد بن میسرہ تھا، ان کی ایک کنیت ابو احمد بھی تھی، تہذیب التہذیب میں ان کے متعلق خود حاکم کا قول منقول ہے کہ "ان کی حدیث ٹھیک نہیں ہوتی"، ایسے مواقع پر حاشیہ دینا جس قدر ضروری تھا ظاہر ہے،

(۳) حاکم نے بعض حدیثیں ایسی بھی نقل کی ہیں جنکو وہ شیخین میں کسی ایک کی شرط پر بتاتے ہیں، حالانکہ خود حاکم کے بتائے ہوئے اصول کے ماتحت شیخین کیا بلکہ خود مستدرک کی شرط کے خلاف ہوتی ہیں، مثلاً (ص ۸، ج ۱) میں حاکم نے حبیب ابن الشہید کی حدیث کو شیخین کی شرط پر قرار دیا ہے، فرماتے ہیں کہ شیخین نے اس حدیث کی تخریج صرف اس لئے نہیں کی کہ ان کے خیال میں ہضان سے صرف حمید بن ہلال نے روایت کی ہے، حالانکہ ابن ابی حاتم نے اس کا ذکر کیا ہے کہ ہضان سے قرہ بن خالد نے بھی روایت کی ہے:۔

اس کے معنی یہ ہوئے کہ درحقیقت یہ حدیث شرط شیخین پر ہے، مگر شیخین کو یا تو اس کی خبر نہ تھی، یا شاہد روایت کی طرف ان کا خیال نہیں گذرا، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ خود حاکم نے اپنا قاعدہ برتنے میں غلطی کی،

ان کے اصول بموجب (۱) ہضان کو معروف تابعی ہونا چاہئے، (۲) حمید بن ہلال کو بھی ثقہ مامون اور معروف ہونا چاہئے، (۳) اسناد ہضان تک صحیح ہونی چاہئے، مگر اس حدیث مین انمین سے ایک بات بھی پائی نہیں جاتی،

ہضان گو تابعی ہیں مگر معروف نہیں، حمید بن ہلال مامون نہین کیونکہ ان کے متعلق ابن سیرین کا قول ہے کہ "چار آدمی جو کچھ سنتے تھے، پرواہ نہ کرتے تھے کہ کس سے سنا، سب بیان کردیتے تھے حسن، ابو العالیہ، حمید بن ہلال، چوتھے شخص کا نام راوی کو یاد نہ رہا" (تہذیب التہذیب

اس بنا پر جب تک ان کا شیخ اور ان کے راوی دونوں بڑے پایہ کے نہ ہوں ان کی حدیث سند نہیں ہوسکتی، حبیب ابن الشہید ابو مرزوق، سے امام بخاری نے تاریخ میں تو روایت قبول کی ہے مگر صحیحین میں ان سے تخریج نہ کی یعنی ان کی حدیث شیخین کے نزدیک شرط صحیح سے کمتر ہے،

اس قسم کے حواشی اسی وقت ممکن ہیں جب شرائط حاکم کو بھی الگ لکھ لیا جائے،

(۴) ص ۴۴۴ ج ۱ "من اراد الحج فلیتعجل" کے راوی ابو صفوان مہران کے متعلق حاکم نے لکھا ہے "لا یعرف بالجرح" بظاہر اس کے معنی یہ ہوئے کہ یہ ثقہ اور حجۃ ہیں حالانکہ ابو ذرعہ فرماتے ہیں، "لا اعرفہ الا فی ہذا الحدیث" اگر حاشیہ پر ابو ذرعہ کا قول لکھدیا جاتا تو حاکم کے مقولہ کا مطلب صاف ہوجاتا، اس قسم کے کلام پر حاشیہ دینا سب سے زیادہ ضروری تھا،

(۵) مستدرک میں جس قدر رجال صحیحین کے ہیں، ان کے متعلق دوسرے ائمہ رجال کے اقوال نقل کرنے کی ضرورت صرف ان صورتوں میں ہے جب کہ اس قول سے ان قیود کا پتہ چلتا ہو جن کے ماتحت شیخین انکی روایت قبول کرتے ہیں، لیکن جن رجال سے شیخین نے احتجاج نہیں کیا ہے، اور وہ شرائط صحیح پر پورے نہیں اترتے، ان کے متعلق حاشیہ میں نوٹ دینا ضروری ہے، اگرچہ اس قسم کے حواشی مستدرک میں ملتے ہیں، مگر ہم نے ان حواشی کو دیکھکر یہی خیال کیا کہ محشی صاحبان کو جس جس موقع پر خیال آگیا، حواشی درج کردیئے، تحشیہ کے لئے کوئی خاص اصول پیش نظر نہ تھا، حالانکہ تحشیہ کا اصول پہلے سے مقرر کرلینا چاہئے کہ فلاں فلاں صورتوں میں حاشیہ دینا چاہئے،

(۶) جن ضعیف رواۃ سے حاکم نے دو ایک جگہ روایت کی ہے ان پر حاشیہ دینے سے زیادہ ایسے رواۃ کا درجہ ظاہر کرنا ضروری تھا جن پر کچھ الزام ہے، اور حاکم نے بکثرت ان کی روایتیں قبول کی ہیں، مثلاً حماد بن سلمہ عن ثابت کی روایتوں کو حاکم نے اکثر شرط مسلم پر بتایا ہے، لیکن حماد وہی بزرگ ہیں جن کی حدیث "رایت ربی فی احسن صورۃ" کی دار قطنی نے تخریج کی ہے، اور لکھا ہے، کہ

"یہ حماد کی منکر ترین روایت ہے" (لآلی مصنوعہ)

امام بخاری ان کو قابل احتجاج نہیں سمجھتے، اس پر ابن حبان کو سخت اعتراض ہے، حاکم نے حماد کے متعلق دعویٰ کیا ہے، کہ امام مسلم نے ان سے احتجاج کیا ہے، حالانکہ ان کی روایتیں، اصولاً بغیر شاہد و متابع قابل احتجاج نہیں ہوسکتیں، محشی صاحبان کیلئے حماد بن سلمہ پر حاشیہ لکھنا اس قسم کے اور حاشیوں سے زیادہ ضروری تھا،

تلخیص اور مستدرک کے اختلافات،

دائرۃ المعارف نے مستدرک کے حاشیہ میں تلخیص ذہبی کو بھی شائع کیا ہے اس سے بڑا فائدہ یہ ہوا ہے کہ عام ناظرین کو مستدرک کی صحیح حدیثوں سے فائدہ اٹھانا آسان ہوگیا ہے، حاکم نے بہت سی احادیث کو صحیح قرار دیا ہے، حالانکہ ان میں سے بعض ذہبی کی تحقیق میں ضعیف اور موضوع و منکر ہیں، ان احادیث کے درجہ کی طرف پڑھنے والوں کی توجہ مبذول کرانا نہایت ضروری تھا، مگر تلخیص اور مستدرک کو ایک ساتھ شائع کرنیکی وجہ سے دائرہ کے کارکنوں پر یہ فرض بھی عاید ہونا چاہئے، کہ حاشیہ پر تلخیص اور مستدرک کے اختلافات کے متعلق کچھ روشنی ڈالتے، مثال کے طور پر ہم صرف مجلد اول کے چند اختلافات کا نشان دیتے ہیں

(۱) ج ۱ ص ۳ کی حدیث "اکمل المومنین ایمانا" کے متعلق تلخیص میں ہے، کہ "لم یتکلم علیہ المولف" مگر مستدرک نے تصحیح کی ہے، اور رجال حدیث میں جس قدر اشخاص قابل کلام تھے، سب کی توثیق کی ہے، بتانا چاہئے تھا، کہ غالباً ذہبی کے پیش نظر نسخہ سے حاکم کی عبارت توثیق ساقط تھی

(۲) ص ۱۱۳ س ۱ ذہبی نے "محمد بن سابق" کی حدیث کے بعد لکھا ہے، "حدثنا محمد بن اسحاق الفقیہ انا محمد بن غالب ثنا محمد بن اسحاق تفرد بہ اسرائیل" یہ عبارت ہم کو مستدرک میں نہیں ملتی حالانکہ یہ قول ذہبی کا اپنا قول بھی نہیں ہوسکتا ہے، کیونکہ محمد بن اسحاق حاکم کے شیخ تھے، اور

اسناد مذکور زیر بحث حدیث کی اسناد کا پہلا حصہ ہے، محض اس قدر عبارت کا مطلب یہ ہے کہ حدیث شیخین کی شرط پر نہیں، یہ مستدرک کے خلاف ہے، قیاس یہ ہے کہ اکثر ما یمکن الخ سے پہلے مستدرک کے پیش نظر نسخوں سے ذہبی کی نقل کی ہوئی عبارت اور تلخیص سے تفرد بہ اسرائیل کے بعد مستدرک میں موجود عبارت کا محض ساقط ہو گیا ہے،

(۳) حاکم نے جن جن روایتوں کو "ابو العباس محمد بن یعقوب" کے نام سے شروع کیا ہے، ذہبی نے جب جب ان روایتوں کو پوری اسناد کے ساتھ نقل کرنا چاہا ہے، تو ہر جگہ (مثلاً ص ۱۳، ۲۳، ۶۶) الاصم کے نام سے شروع کیا ہے، قاری کو پہلی نظر میں شبہہ ہوتا ہے، کہ شاید یہ دوسری روایت ہے، جو مستدرک میں نہیں، حالانکہ یہ دونوں نام ایک ہی بزرگ کے ہیں، اسی طرح بعض مواقع پر ذہبی نے (مثلاً ص ۵۰) سعید بن سلیمان کو سعدویہ لکھدیا ہے حاشیہ پر بتانا چاہئے کہ یہ انھیں کا لقب ہے، اسی طرح ص ۵۵ میں ذہبی نے احمد بن سلیمان الفقیہ کو النجاد، لکھا ہے اس کے متعلق بھی بتانا چاہئے کہ یہ انھیں کا لقب ہے،

(۴) ص ۴۱ تلخیص میں "کصوت الرحاحین یصیبہا الریح" ہے ص ۴۱ مستدرک میں "کصوت الصباحین یصیبہا الریح" ہے اگر یہ مطبع کی غلطی نہیں تو اس کو بھی اسی ضمن میں شامل سمجھنا چاہئے،

(۵) ص ۹ س، مستدرک میں ہے "خالد بن عبد اللہ عن داؤد بن ابی ہند عن ابی حرب" تلخیص سے خالد کے نام کے بعد عن داؤد بن ابی ہند کا لفظ اگر مطبع کی غلطی سے نہیں چھوٹا تو بتانا چاہئے کہ دوسری کتب حدیث کس کی موافقت کرتی ہیں،

(۶) ص ۱۱ س ۱ تلخیص میں ہے "وخولف فیہ ہشیم"، حالانکہ ص ۲۰ س ۹ مستدرک میں ہے،

"وقد خولف ہشیم بن بشیر فی ہذا الاسناد .... خلا

لا یضر الحدیث بل یزیدہ تاکیدا"

بتانا چاہئے کہ غالباً تلخیص سے "خلافا یزیدہ تاکیدا" ساقط ہو گیا یا یہ عبارت ذہبی کے پیش نظر نسخہ مستدرک میں نہو گی،

۷- جن احادیث کو حاکم صحیحین میں سے کسی ایک کی شرط پر بتاتے ہیں اور اس کے اکثر رجال، رجال صحیحین ہوتے ہیں ذہبی ان احادیث کو دو تین نام اوپر سے شروع کرتے ہیں جو بدیہی ہیں (رجال صحیحین کے علاوہ دوسرے رجال کی سند سے مروی احادیث کو علامۂ ذہبی نے اکثر پوری اسناد کے ساتھ شروع کیا ہے یعنی حاکم کے شیخ کے نام سے ابتدا کرتے ہیں مگر تلخیص ص ۴۴ س ۱ کی حدیث کو تلخیص

"حدثنا الخلدی"

کے لفظ سے شروع کیا گیا ہے، حالانکہ خلدی حاکم کے شیخ نہیں بلکہ شیخ الشیخ ہیں، قیاس یہ ہے کہ تلخیص کے منقول عنہ نسخہ سے "حدثنا" اور الخلدیؒ کے درمیان کا نام

"جعفر بن محمد عن"

چھوٹ گیا ہے، ذہبی "عن" کو "حدثنا" نہیں کر دے سکتے تھے،

۸- حاکم نے جن جن احادیث کو:

"محمد بن جعفر القطیعی عن عبد اللہ بن احمد بن حنبل عن ابیہ"

کے واسطے سے نقل کیا ہے، تلخیص میں عموماً ان کو (فی مسند احمد) کے لفظوں سے شروع کیا گیا ہے، ان مواقع پر یہ بتانا چاہئے کہ تلخیص کے نسخوں میں یہی الفاظ ہیں، اور یہ بھی بتانا چاہئے کہ حاکم نے کہیں مسند کا حوالہ بھی دیا ہے یا نہیں، کیونکہ مستدرک میں مسند کا ذکر مسند کی اہمیت کو تقویت پہنچاتا ہے،

۹- ص ۴۷ س ۱۴ تلخیص میں ہے "ما بین مائتین الی عشرة" حالانکہ مستدرک میں "ما بین مائة الی عشرة" اور "ما بین عشرة الی مائة" ہے،

۱۰- ص ۸۸۸ "ان اللہ کریم یحب الکرم الخ" کو حجاج بن القری اور احمد بن یونس دو اسناد سے بیان کیا ہے حاکم نے احمد بن یونس والی حدیث کو صحیح کہا ہے اور ان پر کوئی جرح نہ کی ہے[1]۔

ابن القری کی توثیق کی ہے برخلاف اس کے تلخیص میں حجاج بن القری کے متعلق کوئی کلام نہیں احمد بن یونس کے متعلق تلخیص میں ہے،

"تفرد بہ یونس"

کیا اس کے پہلے "قلت" ہونا چاہیئے؛

(۹) ص ۵۵ س ۱۴ مستدرک میں "عون" ہے س ۲ تلخیص میں "عوف" ہے بتانا چاہیئے کہ صحیح کیا ہے!

(۱۰) ص ۶۰ عمرو بن یونس کی حدیث کو حاکم نے شرط شیخین پر بتایا ہے تلخیص میں ہے "علی شرط (م)"

(۱۱) ص ۲۸ کی ایک حدیث کے متعلق تلخیص میں ہے،

"ساقہ من طریق ضعیف وسقط نصف السند من النسخۃ"

حاشیہ پر بتانا چاہیئے کہ یہ نصف سند ہمارے پیش نظر نسخوں سے ساقط نہیں،

(۱۲) ص ۱۲۱ س ۲ تلخیص میں اذا مس رفعہ ہے حالانکہ مستدرک میں "اذا مس ذکرہ" ہے،

(۱۳) ص ۱۵۵ س ۱۰ مستدرک میں ہے "من الائمہ اہل الشام" مگر تلخیص میں ہے "من ائمہ ہذا الشان" تلخیص کی اصلاح ضروری ہے،

(۱۴) ص ۱۰۵ مستدرک س ۱۰ میں ہے "قال سمعت محمد بن اسحاق" تلخیص س ۵ میں ہے "عن اسحاق" بتانا چاہیئے کہ تلخیص سے "ابن" کا لفظ چھوٹ گیا ہے؛

[1] یہ حاکم کی رائے ہے ورنہ عام علمائے جرح و تعدیل نے انکی احادیث کو منکر بتایا ہے یہ وہی ہیں جنھوں نے روایت کیا کہ "جتنے گنہگار خدا کے سامنے جائیں گے خدا چاہے گا تو عذاب دیگا، چاہیگا تو بخش دیگا، مگر یحیی بن زکریا کہ سردار اور حصور (معصوم) ہیں (لسان المیزان)

اختلاف نسخ کسی قدیم کتاب کو اڈیٹ کرنے والوں کا سب سے پہلا فرض نسخوں اور طرق نسخ کا اختلاف ظاہر کرنا ہے، مستدرک کے اسٹاف نے اس فرض کو نہایت خوب انجام دیا ہے مگر ہم نشان "،" اور - کا فرق نہ سمجھ سکے بہتر ہوتا، اگر اختلاف نسخ دکھانے کیلئے کوئی ایسا نشان اختیار کیا جاتا جو عبارت میں گم نہ ہو جا سکتا یہ نشانات گم ہو جاتے ہیں،

دائرہ کے کارکنوں نے اختلاف نسخ دکھانے کے لیے صرف مستدرک کے پیش نظر نسخوں پر بس کیا ہے، یہ نسخے یقیناً کہیں کہیں سے ناقص تھے، ان کے نقص کی تلافی تنہا دتیں لآلی مصنوعہ وغیرہ کتابوں کی وہ حدیثیں ہیں جنکو ان کے مصنفین نے مستدرک کے حوالہ سے لکھا ہے، مگر وہ مستدرک کے مطبوعہ نسخہ میں نہیں ملتیں، اگر اڈوٹ کے وقت یہ کتابیں بھی پیش نظر ہوتیں تو ابھی بہت سے اختلافات دکھانے کی جو گنجائش ہے وہ باقی نہ رہتی:

ذیل میں ہم صرف ان احادیث کا تذکرہ کرتے ہیں جو سیوطی کی لآلی مصنوعہ (مطبوعہ ادبیہ مصر) میں منقول ہیں اور مستدرک کے مطبوعہ نسخہ کی عبارت سے مختلف ہیں (ہم نے محض لآلی ج ۱ و ج ۲ پر اکتفا کیا ہے اور کتابوں کے مطالعہ سے اس قسم کے اختلافات اور بھی ظاہر ہونگے،)

لآلی ج ۱

حدیث	صفحہ لآلی	لفظ یا عبارت	مستدرک	لفظ یا عبارت
۱- لوح محفوظ	۱۱	المفید	ج ۲ ص ۴۹۳ س ۱۳	الحفید
"	"	کتابہ نور	" " س ۱۶	کتابہ نور
		عرضہا بین السماء والارض		......
"	"	نظرۃ یخلق فی	" " "	نظرۃ او مرۃ ففی کل
		کل نظرۃ		نظرہ یخلق

حدیث	صفحہ لآلی	لفظ یا عبارت	مستدرک	لفظ یا عبارت
,, دیک اسمار	۳۲	عبیداللہ بن موسی	ج ۴ ص ۹۷	عبداللہ بن موسی
		عن دیک مرقت رجلاہ فی الارض	,,	عن دیک سجلاہ فی الارض
		وعنقہ		وراسہ
		سبحانک ما اعظمک ربنا	,,	سبحانک ما اعظم ربنا
۳۰ نجوم یوسف	۳۴	،	ج ۴ ص ۳۹۲	۸

لآلی مین سنن سعید بن منصور کے حوالہ سے متن مذکور ہے حاکم کی صرف اسناد مذکور ہے، اسلیے اختلاف متن ظاہر کرنا چندان ضروری نہین لیکن بعض الفاظ کے املامین جو فرق ہے اس کا ظاہر کرنا ضروری ہے،

لآلی ص ۳۰	الفاظ	مستدرک ۴ ص ۳۹۲	الفاظ
	بستانی الیہودی	,,	شیبان الیہودی
	خرثان	,,	حدثان
	عابس		قابس
	الفروح	,,	القردح
	المصبح	,,	النصح
	عمودان	,,	عودان
	فیلق	,,	فلیق

حدیث جبہ صوف لآلی ج ا ص ۸۵ . . . . مستدرک ا ص ۲۸ س ۶ . . . . . .

مستدرک مین ہے کہ حمید ہذا لیس با بن قیس" حالانکہ لآلی مین ہے (رواہ الحاکم فی المستدرک ظنا منہ ان حمید الاعرج ہو ابن قیس المکی الثقہ وہو وہم منہ) مستدرک کے اندر مطبوع عبارت غلط ہے کیونکہ

حاکم نے اس حدیث کے تمام قابل بحث رواۃ کی توثیق کی ہے، حمید اعرج دو ہین (۱) ابن قیس (۲) اور ابن علی ابن علی کو امام بخاری کے اعتماد پر حاکم نے منکر الحدیث قرار دیا ہے، اگر حدیث زیر نظر کے "حمید الاعرج" ابن قیس نہین تو لامحالہ ابن علی ہونگے اس بیئے "لیس با بن قیس" لکھنے کا لازمی مطلب یہ ہوتا ہے کہ حدیث شرط حاکم کے مطابق نہین، یہ مفہوم یقیناً حاکم کا نہین ہے اصل یہ ہے کہ ناسخون، یا مطبع کی غلطی

(حمید ہذا لا ابن قیس)

نے "لا ابن قیس" پھر "لیس با بن قیس" کی صورت پالی،

حدیث	لآلی	لفظ یا عبارت	مستدرک	لفظ یا عبارت
حدیث لقاء الیاس،	لآلی ج ا ص ۸۸	المتاب علیہما،	مستدرک ج ۴ ص	المتاب لہا
	,, ۲۰۳	وقد کنت احب	,, ج ۳ ص ۳، س ا	وحدثنی
		وہو ان المسمی تفرد		(اس کے بعد لآلی مین وہ تمام اسناد مین مذکور
		بہذا الحدیث حتی		ہین جو مستدرک کے مطبوعہ نسخہ مین ہین،

حدثنا

حدیث	لآلی	لفظ یا عبارت	مستدرک	لفظ یا عبارت
النظر الی علی	۱۷۰	محمد بن عبید بن عتبہ	ج ۳ ص ۱۴۱ س ۱۸	محمد عبید بن عتیبہ
عبادت	,,	حدثنا عبد العزیز بن معاویہ	,, ,, س ۱۴	ثنا علی بن عبد العزیز بن معاویہ
	۲۰۵	عبداللہ بن داؤد الخریبی	,, ص ۱۵۶ س ۲	عبداللہ بن داؤد الخریبی
	,,	عن سعد بن ابی وقاص	,,	عن سعد بن مالک
ان فاطمہ	۲۰۸	علی بن المثنی الطہوی	۳ ص ۱۵۲ س ۱۳	علی بن المثنی الطوسی
غضوا ابصارکم عن فاطمہ	۲۰۹	علی شرط الشیخین	ص ۱۵۳ س ۸	علی شرط الشیخین
		الا ان العباس		ولم یخرجاہ
		لم یخرجا لہ،		

مضمون	کتاب	صفحہ	الفاظ	مستدرک	الفاظ مستدرک
انا شجرہ	لآلی	۲۱۰	حدثنی ابی عن مینا، بن ابی میسنار	مستدرک ۳ ص ۱۶۰ س ۹	حدثنی ابی حدثنی ابی عن مینار، بن ابی مینار
خیر السودان	″	۲۳۲	جدی عن الحکم	″ ۳ ص ۲۸۴ س ۵	جدی ثنا الحاکم
لآلی جلد دوم					
تفسیر کوثر	″	۱۱	وہب بن ابراہیم	″ ۲ ص ۵۳۸ س ۱	وہب بن ابی مرحوم
جمع بین الصلوتین		۱۲	حسین ابن قیس[1]	″ ۱ ص ۲۷۵ س ۱۶	حنش عن عکرمہ عن عکرمہ
شرف المومن قیامہ باللیل		۱۶	احبب من احببت[2]	″ ۴ ص ۳۲۵	احبب من شئت
صلوۃ التسبیح		۲۲	اللیث عن یزید بن ابی حبیب	″ ۱ ص ۳۱۹ س ۱۴	حیوۃ بن شریح عن یزید بن ابی حبیب
صلوۃ حفظ القرآن		۳۵	فعلت نفد القرآن و	″ ۱ ص ۳۱۶ س	تفلت ہذا القرآن
			وہو قول یعقوب	″ س	وہی قول اخی یعقوب،
			حتی تاتی الجمعہ	″ س ۲	حتی تاتی لیلۃ الجمعہ
			فان لم تستطع ففی وسطہا، فقم فی وسطہا فصل	″ س ۱۲	فان لم تستطع فقم فی وسطہا وان لم تستطع فقم فی اولہا فصل
			وفی الرکعۃ الثانیہ بفاتحۃ	″ س ۱۳	وفی الرکعۃ الثانیہ بفاتحۃ

[1] ابن شاہین، عقیلی، دارقطنی، بیہقی سب نے "حنش" کی بجائے حسین بن قیس لکھا ہے قیاس یہ ہے کہ حاکم نے بھی حسین بن قیس ہی لکھا ہوگا، البتہ امام ترمذی نے حنش سے تخریج کی ہے اور لکھا ہے وہو حسین ابن قیس ابو علی الرحبی وہو ضعیف عند اہل الحدیث) [2] لآلی میں متن بحوالۂ خطیب منقول ہے صرف اسناد حاکم کا حوالہ دیا ہے،،

مضمون	کتاب	صفحہ	الفاظ	مستدرک	الفاظ مستدرک
صلوۃ حفظ القرآن			″ الکتاب وحم الدخان، و فی الرکعۃ الثالثۃ بفاتحۃ الکتاب والم تنزیل السجدہ	″ س ۱۳	الکتاب والم تنزیل السجدہ وفی الرکعۃ الثالثۃ بفاتحۃ الکتاب وحم الدخان،

اس کے علاوہ اور اختلافات بھی ہیں جنکا اثر معنے پر نہیں پڑتا،

مضمون	کتاب	صفحہ	الفاظ	مستدرک	الفاظ مستدرک
تفسیر من یتق اللہ	لآلی	ص ۷۷	ابو القاسم الحسین	۲ ص ۴۹۲ س	ابو القاسم الحسن
″	″	″	ثنا محمد بن کثیر العامری	″	ثنا عبید بن کثیر العامری
″		″	فقال لہ اتق اللہ واصبر فلم یلبث الخ	″ ۹	فقال اتق اللہ واصبر فرجع الی اصحابہ فقالوا ما اعطاک رسول اللہ فقال ما اعطانی شیئا
″		″			وقال اتق اللہ واصبر فلم یلبث الخ
بروا آباءکم		″ ۱۰۴	ابراہیم بن الحسین بن زیدیل عن علی بن قتیبہ	۴ ص ۱۵۴	ابراہیم بن الحسین بن دیزیل عن علی بن قتیبہ

بیاض دائرہ کے کارکنون نے بیاضون کے پر کرنے مین کافی محنت کی ہے تاہم بعض مقامات پر ان کی کوششین کامیاب نہ ہوسکین، اور اکثر بیاضین جو پر کیجا سکتی تھین اتبک خالی ہین غالباً اسکی وجہ یہ ہے کہ اشاعت اس کام کے لیے ناکافی تھا دائرہ کے ذمہ دارون کا فرض تھا، کہ مستدرک شائع کردینے سے پہلے ان صفحات کو چھپوا کر جنمین بیاضین ہین ہندوستان کے معروف علمائے حدیث کے پاس بھی بھیجتے، تاکہ وہ بھی دائرہ کے کارکنون کا ہاتھ بٹاتے،

مستدرک مین جہان جہان بیاض ہے ہم ان کو تین قسمون مین تقسیم کرسکتے ہین، (۱) بعض مقامات سے اسناد کا کوئی حصہ ساقط ہوگیا ہے، (۲) بعض مقامات سے متن حدیث غائب ہے، (۳) اور بعض

مقامات سے محاکمہ کی عبارت اڑگئی ہے" اس قسم کی بیاض کا پر کرنا سخت دشوار ہے، کیونکہ ان کا پتہ بجز مستدرک کے مختلف نسخون کے دوسری کتابون سے نہین چلسکتا لیکن اسناد کامل طور پر یا اوسکا کافی حصہ محفوظ ہے تو مسانید اور سنن مین تلاش کرکے بتایا جاسکتا ہی کہ ساقط شدہ متن حدیث کیا تھا ان اسناد کا آخری حصہ غائب ہے" اور متن موجود ہے، تب بھی مسانید اور سنن سے مدد لیجاسکتی ہے، البتہ دشوار بیاضون کو پُر کرنا ہے، جہان سے ابتدائے سند یعنی حاکم کے شیخ یا شیخ الشیخ کا نام غائب ہے، بعض بعض مقامات پر اس قسم کی بیاضون کو بھی پر کیا جاسکتا ہے، بشرطیکہ اسانید حاکم کا استقصا کر لیا جاتا،

ذیل مین ہم بطور مثال مستدرک کے صرف جزو اول کی چند بیاضون کو پر کرکے دکھاتے ہین،

بیاض متن | ص ۱۳۵ س ۱۵، ۱۶ مستدرک مین بیاض ہے جس پر کوئی حاشیہ بھی نہین، ختم حدیث کے بعد بھی کچھ عبارت ساقط ہوگئی ہے، جس پر حاشیہ دیکر سنن ترمذی کے حوالہ سے بتادیا گیا ہے کہ یہان سے یہ عبارت ساقط ہوگئی ہے، حاکم نے اس حدیث کی اسی اسناد کو جریر تک پہنچاکر، عبد الملک بن عمیر عن عبد الرحمن ابن ابی لیلی عن معاذ بن جبل کی سند سے نقل کیا ہے کہ ایک شخص آیا اور اسے آنحضرت سے پوچھا

"ما تقول فی رجل اصاب امراۃ لا تحل لہ فلم یدع شیئاً .... وضوءا

حسنا ثم فصل قال وانزل اللہ عزوجل اقم الصلوۃ طرفی النہار وزلفا من اللیل، الآیۃ"

امام احمد نے اسی حدیث کو سفیان تک اسناد پہنچا کر اسی سند سے روایت کیا ہے، جس کے الفاظ حسب ذیل ہین،

ما تقول فی رجل لقی امراۃ لا یعرفہا فلیس یاتی الرجل من امرأتہ الا قد اتاہ منہا غیر انہ

لم یجامعہا قال فانزل اللہ ہذہ الآیۃ اقم الصلوۃ .... الآیۃ قال فقال لہ النبی صلعم

توضأ ثم صل:

اس بنا پر ہم یقین کے ساتھ کہ سکتے ہین کہ بیاض کے موقعہ پر ذیل کی عبارت ہونی چاہیئے،

"ما یاتی الرجل من امرأتہ غیر انہ لم یجامعہا قال فقال لہ النبی صلعم توضأ"

ص ۴۰ س ۴ مین متن حدیث کی جگہ پر جو بیاض ہے اس کی تعیین خود اس سے پہلے کی حدیثین کر دیتی ہین،

ص ۴۲ س ۵ کی بیاض کے متعلق بھی صرف متقدم حدیثون کے قیاس کی بنا پر کہا جاسکتا ہے، کہ یہان پر "فقیل افنتوضؤ بماء البحر" ہونا چاہیئے،

ص ۱۵۵ مستدرک کی آخری سطر مین جو بیاض ہے وہان سے عویم بن ساعدہ کی حدیث کا آخری حصہ اور حدیث مابعد کی سند کا ابتدائی حصہ ساقط ہے، عویم بن ساعدہ کی حدیث مسند احمد کی مدد سے مکمل کیجا سکتی تھی کیونکہ اسی اسناد کے ساتھ اسی حدیث کی امام احمد نے بھی تخریج کی ہے، حاکم کی حدیث مین "فقال لہم ما ہذا الطہور" کے بعد بیاض ہے، مگر احمد کی حدیث مین اس کے بعد ذیل کی عبارت ہے،

"الذی یطہرون بہ قالوا واللہ یا رسول اللہ ما نعلم شیئاً الا انہ کان لنا جیران

من الیہود فکانوا یغسلون ادبارہم من الغائط فغسلنا کما غسلوا"

ص ۲۸۲ س ۱۳ کی بیاض کے متعلق صحیحین کا مقابلہ کرنا ضروری ہے کیونکہ حاکم نے اس عبارت کو مرویات شیخین مین قرار دیا ہے، بیاض پر حاشیہ یہ ہے کہ یہان ایک غیر مفہوم لفظ ہے" حالانکہ بتانا یہ چاہیئے تھا کہ کیا ہے،

بیاض اسانید | جن مواقع پر آخر سند کی جگہ پر بیاض ہو انکی خانہ پری بہت زیادہ دشوار نہین،

۱- ص ۸ س ۱۰ مین "ثنا عبد اللہ" کی بجائے ہونا چاہیئے،

"ثنا عبد اللہ بن داؤد والواسطی التمار ثنا اسمٰعیل بن عیاش عن ثور بن یزید عن

خالد بن معدان":

کیونکہ اسی حدیث کی انھین الفاظ کے ساتھ جو مستدرک مین ہین، خطیب اور بیہقی دونون نے

تخریج کی ہے اور دونوں نے محمد بن یونس الکدیمی اور ابو امامہ کے درمیان اسی مندرجہ بالا اسناد کا ذکر کیا ہے

(لآلی مصنوعہ جلد ا صفحہ ۱۴۳)

ص۳۰۰، س ۳ میں ابو معاویہ کے بعد سے صحابی کے نام تک پوری اسناد غائب ہے، حاشیہ پر لکھا ہے کہ یہاں پر

"الاعمش عن عمرو عن ابی حمزہ عن زید بن ارقم"

ہونا چاہیے جیسا کہ تلخیص سے پتہ چلتا ہے مگر تلخیص میں صرف الاعمش عن عمرو کا نام ہے ابو حمزہ اور زید بن ارقم کا نام حدیث ماسبق کے قیاس پر بڑھایا گیا ہے لیکن اس قیاس کی طرف حاشیہ میں اشارہ نہیں کیا گیا، اسی حدیث کو امام احمد نے بھی (مسند ۴ ص ۳۶۸) روایت کیا ہے اور ابو معاویہ کے بعد ذیل کی اسناد بیان کی ہے

"ثنا الاعمش عن عمرو بن مرہ، عن طلحہ مولی قرظہ عن زید بن ارقم"

طلحہ اور ابو حمزہ دونوں ایک ہی شخص کے نام ہیں مگر اس موقع پر بجائے لفظ "عن ابی حمزہ" کے "عن طلحہ مولی قرظہ" ہی ہونا چاہیے، کیونکہ یہ حدیث حاکم نے نہ بطور احتجاج نقل کی ہے نہ بطور استشہاد بلکہ صرف اس لیے نقل کی ہے تاکہ ثابت ہو جائے کہ حدیث ماسبق میں جن ابو حمزہ کا نام آیا ہے، وہ وہی طلحہ بن یزید ہیں جن سے امام بخاری احتجاج کیا کرتے ہیں،

ص۴۱ س ۸ کے متعلق خود حدیث ماسبق بتا رہی ہے کہ اس موقع سے عن ابی ثعلبہ الخشنی چھوٹ گیا ہے، اور کچھ حصہ متن حدیث کا بھی چھوٹ گیا ہے،

سب سے زیادہ مشکل کام ان بیاضوں کا پر کرنا ہے جہاں پر حاکم کے شیخ، یا شیخ الشیخ کا نام چھوٹ گیا ہے، لیکن اگر اسانید حاکم کا استقصا کیا جائے تو اکثر مقامات کی بیاض کو پر کیا جا سکتا ہے، مثال کے طور پر ہم صرف ص ۱۳۰ س ۱۰ کی بیاض کو لیتے ہیں، حدیث ماسبق "الا مومن" پر ختم

ہو جاتی ہے، حدیث مابعد الشیبانی بالکوفہ سے شروع ہوتی ہے، حاکم کے شیوخ میں شیبانی دو ہیں (۱) محمد بن علی بن دحیم الشیبانی (۲) ابو الحسن علی بن محمد الشیبانی، اس موقع پر انھیں کا نام چھوٹا ہے کیونکہ الشیبانی کے بعد قاضی ابراہیم بن اسحاق الزہری کا نام ہے، اور ان سے یہی دوسرے شیبانی روایت کیا کرتے ہیں، چنانچہ ص ۵۰ کی حدیث میں قاضی صاحب کے بعد انھیں شیبانی کا نام ہے،

بیاض حکم | اسانید اور متون حدیث کو تو ہم محنت کر کے بمشکل سہی لیکن اعتماد کے ساتھ مکمل کر سکتے ہیں مگر سب سے زیادہ مشکل کام جسمیں صرف قوت فکریہ اور بصیرت سے کام لینا پڑتا ہے، ان بیاضوں کو پر کرنا ہے جہاں پر حاکم کے فیصلے کی عبارت کا کوئی جز تھا، بعض جگہیں تو ایسی ہیں جنکے متعلق قیاس کام تک نہیں کر سکتا مثلاً ص ۱۳۶ کی بیاض، لیکن بعض مقامات پر غور کر کے حاشیہ میں بتایا جا سکتا ہے کہ اس موقع پر کیا ہونا چاہیے، مگر افسوس یہ کہ اس قسم کی کسی بیاض کے متعلق حاشیہ میں کچھ بھی نہیں فرمایا گیا

ص۱۳۶ کی بیاض میں یقیناً کوئی ایسی عبارت ہونی چاہیے کہ جس سے ولید بن کثیر کی برات ثابت ہو، کیونکہ حاکم نے ولید بن کثیر کی حدیث کو شرط شیخین پر قرار دیا ہے، حالانکہ ان کو علم ہے کہ بعض ثقات نے "ابو اسامہ عن ولید" کے بعد "محمد بن جعفر بن الزبیر" کا نام لیا ہے اور بعض نے محمد بن عباد بن جعفر کا نام لیا ہے، حاکم کو اس کا بھی خیال ہے کہ شیخین نے اسی اختلاف کے باعث اس حدیث کی تخریج نہ کی چنانچہ فرماتے ہیں،

"واظنهما لم يخرجاه لخلاف فيه على ابى اسامة (او)[1] على الوليد بن كثير"

اس کے باوجود حاکم کا فیصلہ ہے،

[1] یہ لفظ نسخۂ مطبوعہ میں نہیں ہے، ممکن ہے کہ اصول میں بھی نہ ہو، مگر بغیر حرف عطف کے عبارت درست نہیں ہو سکتی، واو عطف کا موقع نہیں، کیونکہ الزام جب عائد ہو سکتا ہے تو صرف شاگرد یا استاد پر، اگر غلطی استاد ہی سے ہوئی ہے تو شاگرد بری ہے،

"ہذا اخلاف لایوہن الحدیث"

حاکم کا یہ دعوی جس دلیل سے ثابت ہو سکتا ہے اس کے دو حصے ممکن ہین،

(۱) ایسا نہین ہوا کہ ولید نے اشتباہ کے باعث کبھی محمد بن جعفر کہا ہو اور کبھی محمد بن عباد بن جعفر،

(۲) نہ اسامہ ہی نے اشتباہ اور وہم کے باعث مختلف مواقع پر مختلف نام لیئے،

حدیث کا شرط صحیحین پر ہونا انھین دو باتون کے ثبوت پر مبنی ہے، چنانچہ اس عبارت کے بعد جس مین بیاض ہے "والدلیل علیہ" کہکر حاکم نے جو حدیثین درج کی ہین وہ انھین دو باتون کو ثابت کیا، پہلی مین یہ دکھایا ہے کہ ولید نے اس حدیث کو محمد بن جعفر، اور محمد بن عباد بن جعفر دونون سے سنا دوسری حدیث مین دکھایا ہے کہ محمد بن جعفر سے نہ صرف ولید نے روایت کی ہے بلکہ اورون نے بھی روایت کی ہے یہ حدیث گویا اس خیال کا رد ہے کہ ممکن ہے کہ اسامہ نے اشتباہ کے باعث محمد بن عباد بن جعفر ہی کو ایک نام کے اسقاط کے بعد محمد بن جعفر کر دیا ہو، کیونکہ یہ ثابت ہے کہ اس حدیث کی روایت نہ صرف محمد بن عباد نے کی ہے بلکہ محمد بن جعفر نے بھی کی ہے،

جس عبارت مین بیاض ہے اس کا آخری حصہ یہ ہے

"وانما قرنہ ابو اسامہ ابی محمد بن جعفر ثم حدث بہ مرۃ عن ہذا، ومرۃ عن ذاک"

یا اسامہ کی وہم واشتباہ اور اضطراب کے عیب سے برات کرتا ہے غالباً وہی حصہ عبارت کا بیاض مین ساقط ہو گیا ہے جو ولید کی برات کرتا تھا ممکن ہے کہ اس موقع پر ذیل کی عبارت یا ایسی ہی کوئی دوسری عبارت ہو گی،

"کلیہما، ولیس الخلاف من وہم الولید وخطاءہ فانہ رواہ عن کلیہما"

ﺵ ۱۳ اس مین "رواہ" ہو تو عبارت مربوط ہو جاتی ہے،

ﺵ ۱۴ انیچ ست تیسری سطر مین جو بیاض ہے اس مین ذیل کی یا اسکی مرادف کوئی دوسری عبارت ہونا چاہیئے،

"وقد تابع ہشاما فی روایتہ عن عروۃ ابن الزبیر . . . . و عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم الانصاری"

چونکہ حاشیہ پر بتایا گیا ہے بیاض کی مقدار ۱/۲ سطر کے برابر ہے اسلیے ہم نے بھی چند نامون کی جگہین چھوڑ دی ہین، مندرجۂ بالا عبارت کے قرین قیاس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ حدیث

"من مس ذکرہ فلیتوضأ"

کو حاکم نے شرط صحیحین پر قرار دیا ہے، یہ دعوی ذیل کی پانچ باتون کے ثبوت پر منحصر ہے،

(۱) ہشام کا عروہ سے اس حدیث کو روایت کرنا مختلف طرق سے ثابت ہے،

(۲) ہشام عروہ سے اس حدیث کی روایت مین منفرد نہین،

(۳) عروہ کا بسرہ سے سماع ثابت ہے،

(۴) بسرہ ایک معروف صحابیہ ہین اسلئے عروہ کا تفرد کوئی علت موہنہ نہین ہے،

(۵) بسرہ کے علاوہ اور صحابہ سے بھی یہ حدیث مروی ہے،

حاکم نے مستدرک مین یہ پانچون باتین ثابت کی ہین نمبر ۲ کے علاوہ بقیہ چار باتون کا ثبوت مستدرک مین بوضاحت موجود ہے مگر نمبر ۲ کے موقع پر بیاض ہے، بیاض کے بعد کچھ اسماء ہین، پہلا نام "حزم الانصاری" کا ہے" ان کے بعد کے اسماء ان "اصحاب عروہ" کے ہین جنکو عروہ سے روایت کرنے کے لیے کسی واسطہ کی ضرورت نہین پڑتی براہ راست عروہ سے روایت کرتے ہین، اس بنا پر قیاس ہوتا ہے کہ یہ اسماء ان لوگون کے ہین جنھون نے ہشام کی متابعت کی ہے یعنی اس حدیث کو انھون نے بھی عروہ کے ذریعہ سے روایت کیا ہے، لیکن اصحاب عروہ مین کوئی صاحب "حزم الانصاری" نام کے معروف نہین البتہ ایک بزرگ عبد اللہ بن ابی بکر بن محمد بن عمرو بن حزم انصاری گذرے ہین جو عروہ کے اصحاب مین

سو دحت مین (مسند جلد ۲ صفحہ ۲۴۶) مین امام احمد نے ان کے واسطے بعینہ یہی حدیث نقل کی ہے، اس بنا پر قریب قریب یقین کے برابر قیاس ہوتا ہے کہ اس موقع سے مندرجہ بالا عبارت ساقط ہو گئی ہے۔

ص ۱۰۹ س ۷ مین جو بیاض ہے، عبارت مابعد کے قیاس اور شیخین کی طرف رجوع کرنے سے اس کے متعلق بھی بتایا جا سکتا ہو کہ بیاض پر کیا ہونا چاہیئے،

بیاض کے بعد حسب ذیل عبارت ہے

"عن ابی ہریرہ فی ہذا الباب ولم یخرجا لفظ الفرض"

یہ عبارت صاف بول رہی ہو کہ شیخین پر حاکم کا جو کچھ اعتراض ہے "لفظ فرض" کی تخریج نہ کرنے پر ہی، ورنہ وہ جانتے ہین کہ انھون نے اس مفہوم کی حدیث کی ضرور تخریج کی ہے اور ابو ہریرہؓ ہی کے واسطے سے کی ہو، اس بنا پر یقیناً بیاض کوئی ایسی عبارت ہو گی جس کا مطلب یہ ہو کہ شیخین نے اس حدیث کی تخریج کی،

جب ہم صحیح مسلم اٹھا کر دیکھتے ہین تو انھون نے اسی حدیث کی تخریج سفیان عن ابی الزناد عن الاعرج عن ابی ہریرہ کی اسناد سے کی ہے، مگر فرق یہ ہے کہ "لفرضت علیہم" کی بجائے "لامرتہم" ہو اور "مع الوضوء" کی بجائے "عند کل صلوۃ" ہے، آخری حصہ

"لاخرت صلوۃ العشاء الی نصف اللیل"

نہین ہے، امام بخاری نے کتاب الطہارت مین اس مفہوم کی کوئی حدیث نہین درج کی ہے، البتہ کتاب الصوم باب السواک مین تعلیقاً انھین حضرت ابو ہریرہؓ کی یہی روایت درج کی ہے جیسے امام مسلم نے روایت کی ہے مگر جیسا کہ نسائی مین ہو "عند کل صلوۃ" کی بجائے "عند کل وضوء" ہو اور اس کے بعد، "ویروی مثل ذلک عن جابر و زید بن خالد عن النبی" ہے،

اس بنا پر قیاس ہوتا ہو کہ اس بیاض مین ذیل کی عبارت یا اسکی ہم معنی کوئی دوسری عبارت ہو گی،

"اخرجہ البخاری تعلیقاً وقد احتج مسلم بحدیث ابی الزناد عن الاعرج ...."

فقہ اسلامی کے مذاہب اربعہ پر ایک اجمالی نظر،

از جناب احمد تیمور پاشا،

مترجمہ:- سید ریاست علی ندوی رفیق دار المصنفین،

(۱)

مذاہب اربعہ سے ہمارا مقصد مذہب حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی ہے، جنکے تبعین بکثرت پائے جاتے ہین، کیونکہ انھین چار مذاہب نے مذہب سفیان ثوری (کوفہ) مذہب حسن بصری، (بصرہ) مذہب اوزاعی، (شام واندلس) مذہب ابن جریر طبری و مذہب ابی ثور (بغداد) مذہب داؤد ظاہری اور دوسرے بلاد اسلامیہ کے فقہاء کے مذاہب پر غلبہ حاصل کر لیا،

ان مذاہب کے پیدا ہونے سے پہلے عہد صحابہ مین اصحاب قراء کے فتوون پر عمل ہوتا تھا، کہ وہ حامل قرآن اور قرآن کی دلالتون سے بخوبی آگاہ تھے[1]، پھر صحابہ کے بعد جب تابعین کا دور آیا تو انھون نے ان صحابہ کا اتباع کیا جو ان کے شہرون مین قیام فرما تھے، چنانچہ حضرت عبد اللہ بن عمرؓ مدینہ منورہ مین، حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کوفہ مین، حضرت عبد اللہ بن عباسؓ مکہ مکرمہ مین اور حضرت عبد اللہ بن عمرو بن العاصؓ مصر مین اصحاب درس و افتاء تھے، اور ان مین سے ہر جگہ کے باشندے اپنے شہر کے صحابی

[1] ابن خلدون،

کے متبع تھے، صرف چند جزئی مسائل مین ان کے علاوہ دوسرون کی پیروی کرتے تھے[1] تابعین کے بعد
فقہائے امصار کا دور آیا جن مین امام ابوحنیفہ اور امام مالک وغیرہ ہین، اس دور مین یہی فقہا اپنے اپنے شہرون
مین مرجع خلائق بنے، پھر ان مین سے بعض فقہا کے مذہب کی اشاعت بعض اسباب کی بنا پر دوسرے
شہرون مین ہونے لگی، اور اس کے ساتھ بعض فقہا کا مذہب متروک ہونے لگا، اس سلسلہ مین سفیان ثوری
اور حسن بصری کا مذہب بہت جلد زوال پذیر ہوگیا، اور مذہب اوزاعی تو دوسری صدی کے بعد بالکل
متروک ہوگیا، اور یہی واقعہ تیسری صدی کے بعد ابن جریر کے مذہب کے ساتھ پیش آیا[2]، لیکن ان سریع الزوال
مذاہب سے ابوداؤد ظاہری کا مذہب مستثنی ہے، یہ مدت ہائے دراز تک نہ صرف قائم رہا بلکہ اس مین اور مذاہب
اربعہ مین برابر کشمکش جاری رہی، چنانچہ مقدسی نے احسن التقاسیم مین اپنے زمانہ یعنی چوتھی صدی کے مذاہب
فقہ کے حالات بیان کرتے ہوئے مذہب حنبلی کے بجائے مذہب ظاہری ہی کو جگہ دی ہے، اور حنابلہ کو اصحاب
حدیث مین شمار کیا ہے، لیکن بقول ابن خلدون چوتھی صدی کے بعد مذہب ظاہری ایسا متروک ہوا کہ صرف
کتابون مین اس کا تذکرہ باقی رہ گیا ہے اور اسکے بجائے مذاہب اربعہ مین چوتھا مذہب مذہب حنبلی شمار کیا جانے لگا
اور پھر یہی مذاہب اربعہ اہل السنۃ والجماعۃ کے دیگر مذاہب پر حاوی ہوگئے، اس لیے ہم صرف انھین چار مذاہب
کے حالات بیان کرتے ہین:-

مذہب حنفی،

مذہب حنفی مذاہب اربعہ مین سب سے قدیم ہے، اس کے امام، امام اعظم ابوحنیفہ النعمان رضی اللہ
تعالی عنہ ہین جنکا سنہ ولادت ۸۰ھ ہے، اور صحیح روایت کے بموجب بغداد مین ۱۵۰ھ مین وفات
پائی، اس مذہب کی نشوونما امام صاحب کے وطن کوفہ مین ہوئی، اور وہ رفتہ رفتہ عراق کے تمام شہرون
مین پھیل گیا، اصحاب ابی حنیفہ "اہل الرائے" سے خطاب کئے جاتے ہین، کیونکہ عام خیال یہ ہے کہ عراق
مین بہ نسبت دیگر ممالک اسلامیہ کے کم محدثین پہنچین، اسلیے وہان مسائل فقہی قیاس سے استنباط کئے گئے

[1] مقریزی [2] دیباج

اور مواظبت کی بنا پر قیاس کرنے مین انھین خاص ملکہ حاصل ہوگیا خصوصاً امام مذہب کا پایہ فقہ مین بہت زیادہ
بلند ہے، اور اس کی شہادت خود امام شافعی اور امام مالک نے دی ہے[1]

مؤلفین طبقات حنفیہ کا بیان ہے کہ مذہب حنفی دور دراز شہرون مین پھیل گیا، اور بالخصوص
نواحی بغداد، مصر، روم، بلخ، بخارا، فرغانہ، بلاد فارس اور ہندوستان کے اکثر شہرون مین اسکی عام
اشاعت ہوئی، المرقاۃ الوفیہ للفیروزآبادی مین جو طبقات حنفیہ مین ہے لکھا ہے، کہ وہ اصحاب ابی حنیفہ
جو مذہب حنفی کے مدون کہے جاتے ہین چالیس ہین، انھین فقہا مین امام ابویوسف اور امام زفر بھی
ہین، اور اسی کتاب سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اسد بن عمرو سب سے پہلے وہ فقیہ ہین جنھون نے فقہ حنفی مین
کتابین لکھین، اور نوح بن ابی مریم جامع کے لقب سے مشہور ہین، کیونکہ ایک قول کے مطابق سب سے
پہلے انھین نے فقہ حنفی کی تدوین کی، لیکن ان کے اس لقب کی وجہ یہ بھی بیان کیجاتی ہے کہ وہ
مختلف علوم کے جامع تھے،

پھر جب خلیفہ ہارون رشید مسند خلافت پر متمکن ہوا اور ۱۷۰ھ کے بعد امام ابویوسف صاحب ابی حنیفہ
کو قاضی القضاۃ کا منصب عطا کیا، تو مملکت عباسیہ کے تمام قضاۃ کا عزل ونصب ان کے اختیار مین
آگیا، چنانچہ بلاد عراق، خراسان، شام، مصر اور افریقہ کے دور دراز مقامات پر تمام قضاۃ انھین کے
حکم سے مقرر ہوتے تھے، اور انھون نے ان تمام ممالک مین مسند قضارت، فقہائے احناف کے سپرد
کردیا، اسلیے ممالک محروسہ عباسیہ کے تمام مسلمان باشندے احناف کے احکام وفتاوے پر عمل کرنے
پر مجبور ہوگئے، کیونکہ اس طریقہ سے فقہ حنفی، حکومت کا قانون تسلیم کرلیگئی، اور اسی وجہ سے ان تمام
ممالک مین اسکی عام اشاعت ہوئی جس طرح اندلس مین یحیی بن یحیی کے ذریعہ مذہب مالکی پھیلا، چنانچہ
ابن حزم کہتے ہین "دو مذہب اپنے ابتدائے امر سے قوت وجبروت کے ذریعہ دنیا مین پھیلے،
مشرق مین مذہب حنفی اور اندلس مین مذہب مالکی"[2]

[1] ابن خلدون [2] مقریزی، نفح الطیب، بغیۃ الملتمس

عہد عباسیہ مین عہدۂ قضاۃ پر حنفیون کے مامور ہونے کی وجہ سے ان کے مذہب کی اسی طرح اشاعت ہوتی تھی، لیکن حالات کے بدلنے سے زمانہ نے پلٹا کھایا اور مذہب حنفی اور دیگر مذاہب ثلاثہ میں مزاحمت شروع ہوگئی، جسکی تفصیل آئندہ وضاحت کیساتھ آئے گی،

احناف کو خلفائے عباسیہ پر اس قدر اقتدار حاصل تھا کہ ایک مرتبہ خلیفہ قادر باللہ نے ۳۹۳ھ مین ابو حامد اسفرائنی کے اشارہ سے بغداد کے قاضی ابو محمد بن اکفانی حنفی کو معزول کرکے ان کی مرضی کے خلاف ابو عباس احمد بن محمد بارزی شافعی کو عہدۂ قضاۃ تفویض کردیا، اور ابو حامد اسفرائنی نے اس واقعہ کی اطلاع محمود بن سبکتگین اور باشندگان خراسان وغیرہ کو بھیج دی، لیکن جب یہ واقعہ بغداد مین مشتہر ہوا تو وہان دو جماعتین قائم ہوگئین، اور فتنہ وفساد کے آثار نمایان ہوئے، جب حالات سدھرتے نظر نہ آئے تو خلیفہ مجبور ہوا کہ بغداد کے قاضیون اور دیگر معززین کو جمع کرکے ان کے سامنے اپنا بیان پیش کرے، چنانچہ بغداد کے معززین وشرفا کو جمع کرکے ان کے سامنے ایک تحریر پیش کیگئی جس مین مرقوم تھا کہ:- ابو حامد اسفرائنی نے خدع وخیانت سے امیر المومنین کو غلط فہمی مین مبتلا کردیا، اوس نے امیر المومنین کے سامنے ایسے ناصحانہ ومشفقانہ انداز مین عہدۂ قضاۃ کے معاملہ کو پیش کیا کہ امیر المومنین نے یہی مناسب تصور فرمایا کہ اپنے پیشرو خلفاء کے طرز عمل کے برخلاف عہدۂ قضاۃ مین تبدیلی کرین، لیکن اب امیر المومنین پر اسفرائنی کا مکر وفریب عیان ہوگیا اور امیر المومنین نے بارزی کے بجائے اکفانی کا تقرر دوبارہ منظور فرمایا، خلیفہ کو صرف اسی اعلان پر اکتفا نہ کرنا پڑا، بلکہ مثل سابق عام احناف سے اعزاز واکرام کے ساتھ پیش آنے کے علاوہ ابو محمد اکفانی کو خلعت سے سرفراز کرنا پڑا، اور ابو حامد اسفرائنی کے متعلق احکام جاری کرنے پڑے کہ ان سے نہ کوئی ملنے جلنے پائے، نہ ان کے حقوق ادا کیے جائین اور نہ انھین سلام کیا جائے، یہان تک کہ ابو حامد اسفرائنی اس برتاؤ سے دار الخلافہ بغداد چھوڑنے پر مجبور ہوئے، اور بغداد سے بلاد شام ومصر کی طرف چلے گئے[1]،

لہ مقریزی

افریقہ مین مذہب حنفی سے پیشتر کوئی خاص فقہ رائج نہ تھی، سنن وآثار پر عمل ہوتا تھا، یہانتک کہ عبداللہ بن فروخ ابو محمد الفاسی، مذہب حنفی لیکر افریقہ مین داخل ہوئے، پھر وہان اسد بن فرات بن سنان حنفی کے قاضی ہوجانے کی وجہ سے مذہب حنفی کی عام اشاعت ہوئی، اور لوگ اسی کے پیرو بننے لگے[2]، کہ معز بن بادیس مالکی افریقہ پہنچے اور لوگون کے سامنے مالکی مذہب کو پیش کیا[3]، وہ اپنے مقصد مین کامیاب ہوئے، کیونکہ وہان اس مذہب کی عام اشاعت ہونے لگی، اور پھر اس نے ایسے قدم جمائے کہ وہان آج بھی اس مذہب کو غلبہ حاصل ہے، صرف تھوڑے سے لوگ حنفی مذہب کے مقلد پائے جاتے ہین، ابن فرحون کی دیباج مین ہے کہ، "چوتھی صدی ہجری تک افریقہ مین مذہب حنفی خوب پھلا پھولا، پھر افریقہ سے اس کے قدم اکھڑ گئے، نیز پہلے اس نے افریقہ سے آگے اندلس اور فاس کی طرف بھی پیش قدمی کی تھی"، احسن التقاسیم مین مقدسی کا بیان ہے کہ "باشندگان صقلیہ کا اکثر حصہ حنفی تھا" مقدسی یہ بھی لکھتا ہے کہ اس نے بعض اہل مغرب سے دریافت کیا کہ "امام ابو حنیفہ رحمہ اللہ کا مذہب تمہارے یہان کیونکر پہنچا، حالانکہ یہ تمہارے راستہ پر نہین پڑتا؟" اس کا انھین یہ جواب ملا کہ "ہمارے یہان کے وہب بن وہب امام مالک رحمہ اللہ کے یہان سے فقہ اور دیگر علوم مین ماہر ہوکر واپس آئے، اسد بن عبداللہ پر ان کی

لہ، افریقہ سے وہ خطہ مراد ہے جو طرابلس، تونس اور جزائر کو شامل ہے، اور بعضون نے اسکو اس سے کم قرار دیا ہے، لیکن اس اختلاف کی تفصیل کا یہ موقع نہین،

معالم الایمان سے معلوم ہوتا ہے کہ ابن فروخ نے امام مالک اور امام ابو حنیفہ دونون سے درس حاصل کیا اور وہ اگرچہ امام مالک پر اعتماد کرتے تھے لیکن اگر اہل عراق کے کسی قول کی صحت ظاہر ہوجاتی تھی تو وہ اسکی طرف بھی مائل ہوجاتے تھے، ابن فرات نے مالک اور اصحاب ابی حنیفہ سے درس حاصل کیا اور افریقہ مین ایک سبب کی بنا پر جسکا تذکرہ صاحب المعالم نے نہین کیا اہل عراق کے مذہب کی اشاعت کی، ابن خلدون کا بیان ہے کہ انھون نے پہلے اصحاب ابو حنیفہ سے درس لیا پھر امام مالک کے مذہب کی طرف رجوع کر گئے،

لہ کامل ابن اثیر معز کی سنہ ولادت [illegible]ھ اور انھون نے ۴۵۴ھ مین وفات پائی ہے،

جلالت شان اور کبر نفس کی وجہ سے یہ نہایت شاق گذرا کہ وہ وہب بن وہب کے سامنے درس کے لیے زانوے ادب تہ کرین۔ اسلئے انھون نے براہ راست امام مالک کے پاس مدینہ کا رخ کیا؛ اتفاق ایسا ہوا کہ اس زمانہ مین امام مالکؒ بیمار تھے، جب ان کے قیام کو ایک زمانہ گذر گیا اور امام مالکؒ اسی طرح صاحب فراش رہے تو انھون نے اسد کو ہدایت کی کہ "تم وہب بن وہب کے پاس چلے جاؤ مین نے لوگون کو سفر کی زحمتون سے بچانے کے لیے وہب کو اپنا تمام علم ودیعت کر دیا ہے"۔ اسد پر یہ اور زیادہ گران گذرا، وہ امام مالک سے مایوس ہونے کے بعد کسی ایسے شخص کی جستجو مین مصروف ہوئے جسے امام مالک ہی کے مثل وقار علمی حاصل ہو، لوگون نے امام محمد بن حسن صاحب ابی حنیفہ کا پتہ بتایا، چنانچہ وہ امام محمد کی خدمت مین حاضر ہوئے، اور انھون نے خندہ جبینی کے ساتھ ان کا خیر مقدم کیا، اور کہا جاتا ہے کہ وہ اسد کے ساتھ غیر معمولی توجہ سے پیش آئے، اور ان کے فہم و ذکاوت اور تحصیل علم کے شوق سے متاثر ہو کر انھین کمال جانفشانی سے علم فقہ کی تعلیم دی، پھر جب اسد کی علمی استعداد قابل اطمینان ہو گئی تو امام محمد نے ان کو مذہب حنفی کا علمبردار بنا کر مغرب کی طرف بھیج دیا، انھون نے وہان پہنچکر درس وتدریس کا سلسلہ جاری کیا، اور ان کے درس وتدریس نے مغرب مین فقہ حنفی کے لیے اچھی زمین تیار کر دی، لوگ فروعات مین ان کی نکتہ رس نگاہون کو دیکھکر حیرت زدہ ہو گئے، اور لوگ ایسے فرعی مسائل سے آگاہ ہوئے جن سے ابن وہب بھی گوش آشنا نہ تھے، تلامذہ کی ایک کثیر تعداد حلقہ بگوش ہو گئی اور انہی تلامذہ نے مغرب کے ایک ایک گوشہ مین مذہب حنفی کی ایسی ترویج کی کہ امام ابو حنیفہ کا مذہب سارے مغرب پر چھا گیا، اس کے بعد مقدسی کہتا ہے کہ مین نے ان لوگون سے دریافت کیا کہ تو پھر اندلس مین یہ مذہب کیون نہین پھیلا؟ اس کے جواب مین وہ لوگ کہنے لگے، کہ اندلس مین بھی اس مذہب کی کچھ کم اشاعت نہین ہوئی، لیکن سوئے اتفاق سے ایک دن یہ واقعہ پیش آیا کہ سلطان کے سامنے حنفیون اور مالکیون کے درمیان مناظرہ ہوا، دوران مناظرہ مین سلطان نے پوچھا "ابو حنیفہؒ کہان کے تھے؟" لوگون نے کہا "کوفہ کے"، سلطان نے

پھر کہا "اور مالک؟" کہا گیا "مدینہ کے" اس پر سلطان نے فیصلہ کے طور پر کہا "دار الہجرۃ (مدینہ) کے عالم ہمارے لیے کافی ہین" پھر حنفیون کو مجلس سے اٹھ جانے کا حکم دیا اور بیان کیا کہ "مین اپنے حدود حکومت مین بیک وقت دو مذہبون کی ترویج پسند نہین کرتا" پھر مقدسی ان واقعات کا حوالہ دیتے ہوے لکھتا ہو کہ "مین نے یہ واقعات اندلس کے متعدد بزرگون سے سنے ہین"۔

لیکن یہ واقعات تحقیق طلب ہین، اول یہ کہ تاریخ مین وہب بن وہب کی شخصیت مستور ہے، درحقیقت امام مالک کے تلامذہ مین اس نام کا کوئی شخص نہین ہے، عبد اللہ بن وہب ضرور ان کے شاگرد ہین، لیکن وہ مغرب کی طرف کبھی نہین گئے، وہ مصر مین تھے اور وہین انکی وفات ہوئی، دوسرے یہ کہ اسد بن عبد اللہ کے بجائے ابو عبد اللہ کہنا چاہیے، کیونکہ اسد کے بجائے ابو عبد اللہ بن فرات امام محمد سے ملے اور فقہ حنفی حاصل کرکے مغرب مین مذہب حنفی کی اشاعت کی، لیکن اس سلسلہ مین یہ صحیح نہین کہ پہلے وہ امام مالک کے پاس گئے اور انھین بیمار پایا اور پھر امام مالک نے انھین ابن وہب کے یہان جانے کی ہدایت کی، کیونکہ یہ پایۂ تحقیق تک پہنچ چکا ہو کہ وہ امام محمد کے یہان جانے سے پیشتر امام مالک کے پاس گئے اور ان سے تحصیل علم کرتے رہے یہانتک کہ امام مالک نے فرمایا "اب تم لوگون کے لیے کافی ہو" بلکہ ایک روایت کے مطابق ان کا عراق کا سفر بھی امام مالک ہی کے اشارے سے ہوا، کیونکہ امام مالک نے اُن سے فرمایا "مغربی! جو کچھ تم حاصل کر چکے وہ تمھارے لیے کافی ہے، اگر قیاس حاصل کرنا چاہتے ہو تو عراق جاؤ"۔

مذہب حنفی مصر مین سب سے پہلی مرتبہ ۱۶۴ھ مین قاضی اسمٰعیل بن یسع کوفی کے ذریعہ داخل ہوا، اس سے پیشتر مذہب حنفی سے اہل مصر نا آشنا تھے، مہدی نے انھین مصر کا قاضی مقرر کرکے بھیجا، انھین قضاۃ کی جماعت مین بلند مرتبہ حاصل تھا، لیکن وہان انھون نے غلہ روک لینے کے طریقہ کی سختی سے ممانعت کر دی جس سے باشندگان مصر برانگیختہ ہو گئے اور ان کے معزول کرنے کا مطالبہ کیا جسے مہدی کو منظور

کرنا پڑا[1]، پھر اس واقعہ کے بعد بھی عباسیون کے عہد حکومت تک مصر مین حنفی مذہب کی اشاعت ہوتی رہی صرف اس قدر تبدیلی ہوئی کہ عہدہ قضات صرف حنفیون کے لیے مخصوص نہین رہا، کبھی حنفی، کبھی مالکی اور کبھی شافعی اس منصب پر سرفراز ہوتے[2]، یہانتک کہ مصر پر فاطمیون کو استیلا ہوا، جو مذہبًا شیعہ اسماعیلیہ تھے، اسلیے منصب قضات پر بھی شیعہ مقرر ہونے لگے، حکومت کا قانون بھی فقہ شیعی پر مبنی تھا، تمام فیصلے اسی قانون کے مطابق ہوئے تھے، صرف اہل سنت کے مسائل عبادات مین شیعی نقطۂ نظر سے فیصلے نہین کیے جاتے تھے، کیونکہ حکومت نے اپنی رعایا کو کامل مذہبی آزادی دے رکھی تھی، صبح الاعشیٰ مین ہے کہ:

فاطمیون نے اہل السنہ والجماعہ کی تالیف قلوب کے لیے تمام مذاہب اہل السنہ والجماعۃ کو اپنے اپنے مذہبی شعائر کے اظہار کی اجازت دے رکھی تھی، حالانکہ بعض فرقون کے شعائر شیعی نقطۂ نظر سے سخت مخالف تھے، اسی طرح شیعون کے مخالف معتقدات کے باوجود اہل سنت جامع مسجد اور دوسری مسجدون مین تراویح کی نمازین پڑھتے تھے[3]،

صبح الاعشیٰ کی روایت تو اسی قدر ہے، لیکن عہد فاطمیہ مین ایسا دور بھی گذرا ہے، جبکہ شیعہ قاضی کے علاوہ اہل السنہ والجماعہ کے فرقون کے قضاۃ بھی مقرر ہوتے تھے، چنانچہ خلیفہ الحافظ لدین اللہ سجاؔ کے زمانہ مین اس کے وزیر ابو علی احمد بن افضل بن امیر الجیوش نے خلیفہ پر تسلط پا کر ایک مالکی اور ایک شافعی قاضی مقرر کیا اور خلیفہ نے اپنے مذہب امامی کا اعلان کیا اور شیعون مین سے بھی ایک امامی اور ایک اسماعیلی قاضی کا تقرر کیا گیا، غرض خلیفہ حافظ کے زمانہ مین یا ابو علی کی وزارت کے دور مین مصر مین چار قاضی تھے، دو شیعہ اور دو سنی، ان مین سے ہر قاضی اپنے مذہب کے متبعین کے فیصلے اپنے مذہبی نقطۂ نظر سے کرتا تھا، لیکن پھر جب وزیر ابو علی قتل کر دیا گیا تو منصب قضارت اپنی سابق حالت پر لوٹ گیا

[1] طبقات الحنفیہ، رفع الاصر حافظ ابن حجر قضاۃ مصر علی بن عبد القادر [2] مقریزی، [3] صرف بعض سلاطین کے عہد مین تراویح کی ممانعت کیگئی، لیکن ایسی مثالین نادر ہین،

اور قدیم طریقہ کے مطابق صرف ایک اسمٰعیلی قاضی مقرر کیا گیا[1]، ان حالات سے واضح ہوتا ہے کہ فاطمیون کو حنفیون سے صرف اسلیے عداوت تھی کہ ان کی مخالف حکومت عباسیہ کا مذہب بھی یہی تھا، ورنہ حنفیون کے ساتھ بھی فاطمیون کے زمانہ مین وہی برتاؤ کیا جاتا تھا جو اہل السنہ والجماعہ کے دوسرے فرقون کے ساتھ روا رکھا جاتا تھا،

پھر جب مصر مین حکومت ایوبیہ کا دور آیا تو وہان مذہب تشیع کو قدرۃً زوال آیا، کیونکہ اسکے سلاطین شافعی المذہب تھے، اسلیے مصر مین شافعی اور مالکی فقہا کے لیے مدرسے قائم کیے گیے، لیکن نور الدین شہید مذہبًا حنفی تھا اسلیے تمام بلاد شام مین حنفی مذہب پھیل گیا تھا، اور اسلیے مصر مین بھی حنفیون کی کثیر تعداد پیدا ہوگئی تھی علاوہ ازین عہد ایوبیہ مین بلاد مشرق سے چند جید علمائے احناف مصر پہنچ گئے، اور سلطان صلاح الدین ایوبی نے خاص ان علما کے لیے قاہرہ مین ایک مدرسہ "مدرسہ سیوفیہ" کے نام سے قائم کر دیا، اسلیے مصر و شام مین مذہب حنفی کی خوب اشاعت ہوئی، اور اسے کافی اقتدار حاصل ہوا، خصوصًا عہد ایوبیہ کے آخری دور مین اس نے زیادہ قوت پکڑ لی تھی[2]،

مصر مین صالح نجم الدین ایوب نے سب سے پہلے ۶۴۱ھ مین اپنے مدرسہ صالحیہ مین مذاہب اربعہ کے لیے چار جداگانہ نصاب تعلیم رائج کیے[3]، پھر یہ طریقہ حکومت ترکیہ اور چرکسیہ مین بہت زیادہ عام ہوگیا اور اسی طرح عہد ترکیہ مین چارون مذاہب کے لیے علیحدہ علیحدہ قاضی مقرر ہوئے، اس لیے اس جدید طریقہ سے مدت ہائے دراز کے انقطاع کے بعد مصر مین احناف کو پھر منصب قضا ملگیا، کیونکہ فاطمیون کے زمانہ مین تو وہ بالکل نظر انداز کر دیئے گئے تھے، اور حکومت ایوبیہ کے زمانہ مین شافعی قاضیون کے ساتھ مذہب حنفی، مالکی اور حنبلی کے صرف چند نمائندے ہوتے تھے،

پھر جب مصر پر عثمانیون کا قبضہ ہوا تو انھون نے منصب قضائت کو حنفیون ہی مین محدود

[1] مقریزی وغیرہ [2] ر ر [3] تحفۃ الاحباب للسخاوی،

کردیا، اور مذہب حنفی ہی حکومت کا قانون قرار پایا، اسیلیے رفتہ رفتہ اکثر امرائے حکومت نے بھی حکومت کے زیر اثر آکر حنفی مذہب قبول کرلیا، اور وہان کے اہل علم کا طبقہ بھی عہدۂ قضا ت جیسے شاندار منصب کی بنا پر مذہب حنفی کی طرف مائل ہوگیا، لیکن شہرون کیطرح دیہاتون مین اس کو کوئی خاص قبولیت نہین حاصل ہوئی، کہ دیہی باشندے حکومت اور اس کے عہدون سے مستغنی ہوتے ہین، اس کے بعد مصر مین انقلاب حکومت ہوا لیکن مذہب حنفی پر اس کا کوئی اثر مترتب نہین ہوا، اسیلیے عہد عثمانیہ کے بعد سے اس وقت تک مصر مین اس مذہب کا یہی حال ہے؛

اب دوسرے ممالک رہ گئے، لیکن ہر شہر مین مذہب حنفی کے داخلہ کی تاریخ نہین بیان کیجا سکتی ہم زیادہ سے زیادہ اس کے متعلق چوتھی صدی کے ان حالات کو پیش کرسکتے ہین جنھین مقدسی نے احسن التقاسیم مین ہر اقلیم کے متعلق جدا جدا لکھا ہے، جس سے واضح ہوتا ہے کہ چوتھی صدی مین مختلف ممالک مین اس مذہب کی کیونکر اشاعت ہوئی، مقدسی کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ، اہل صنعا و یمن مین سے باشندگانِ صعدہ اس مذہب کے زیادہ پیرو تھے، اکثر فقہا و قضاۃ عراق کا یہی مذہب تھا، شام مین اس مذہب کو اس قدر تسلط حاصل تھا کہ شام کا کوئی شہر یا قصبہ مشکل سے ایسا ملتا تھا جس مین کوئی حنفی موجود نہ ہو چنانچہ وہان کے قضاۃ بھی اکثر حنفی المذہب ہوتے تھے، لیکن باوجود اس کے عہد فاطمیہ مین مصر کی طرح یہان کے تمام شہرون مین بھی، یہان کے تمام امور مذہب شیعی کے مطابق طے ہوتے تھے، ان ممالک کے علاوہ مشرقی اقلیم یعنی خراسان، سجستان اور ماوراءالنہر وغیرہ مین مذہب حنفی ہمہ گیر تھا، صرف معدودے چند ایسے مقامات تھے جہان کے باشندے شافعی المذہب تھے، اسی طرح جرجان، طبرستان کے جو اقلیم دیلم مین ہین، بعض حصون کے باشندے سب کے سب حنفی المذہب تھے، اور اقلیم رحاب جس مین ران، ارمینیہ، آذربائیجان، تبریز وغیرہ ہین مین سے اہل دبیل اسی مذہب کے پیرو ہین بلکہ اس اقلیم کے اکثر شہرون مین یہ مذہب بغیر کسی مزاحمت کے رائج تھا، اسی طرح اقلیم جبال مین سے رے

مین اسی مذہب کو غلبہ حاصل تھا، علی ہذا اقلیم خوزستان مین بھی — جسے پہلے اہواز کہتے تھے اور آجکل محمرہ کہتے ہین یہی مذہب زیادہ رائج ہے، بلکہ یہان احناف مین سے فقہا، ائمہ اور دوسرے اہل علم بہ کثرت گذرے ہین، اقلیم فارس مین بھی یہ مذہب موجود تھا لیکن وہان سنیون کے مذاہب مین سے مذہب ظاہریہ کو زیادہ اقتدار حاصل تھا چنانچہ یہان منصب قضاۃ انھین ظاہریون کو تفویض کیا جاتا تھا، اسی طرح سندھ کے چھوٹے چھوٹے قصبے بھی حنفیون سے خالی نہ تھے یاقوت کی معجم البلدان مین ہے کہ رے کے باشندے تین جماعتون مین منقسم تھے؛۔ اوّل شافعی جو بہت کم تھے، دوسرے احناف جو شافعیون کی بہ نسبت زیادہ تھے، اور تیسرے شیعے جنکا وہان سواد اعظم تھا، اس کے بعد بعض وجوہ کی بنا پر وہان سے دو مذہب بالکل فنا ہوگئے اور صرف شافعیون کا غلبہ ہوگیا جسکی تفصیل آئندہ آئے گی، علاوہ ازین باشندگانِ سجستان کے متعلق بھی روایت کیجاتی ہے، کہ وہ سب کے سب حنفی تھے، اسی طرح ابن تغری بردی المنہل الصافی مین لکھتا ہے، کہ ہندوستان مین سے بنگال کے تمام فرمانروا حنفی المذہب تھے؛

مذہب حنفی کے نشر و اشاعت کی یہ گذشتہ تاریخ سرسری طور پر بیان کیگئی، اور اس وقت عالم اسلامی کے مختلف حصون مین یہ مذہب موجود ہے جس پر ہم مقالہ کے آخر مین روشنی ڈالین گے،

مذہب حنفی اور مذاہب متکلمین؛

احناف عقائد مین امام ابو منصور محمد ماتریدی حنفی کے متبع ہین لیکن ماتریدیون اور امام اشعری کے متبعین مین کوئی نمایان اختلاف نہین ہے، صرف چند ایسے مسائل ہین جنمین ان دونون فرقون مین جزوی اختلافات ہین، اگرچہ احناف مین بھی کچھ اشعری ہین، لیکن انکی تعداد بہت کم ہے اسی لئے کہا جاتا ہے کہ کسی حنفی کا اشعری ہونا تعجب انگیز ہے“

اور سبکی کی طبقات مین ہے کہ:۔ حنفی بالعموم اشعری ہوتے ہین، یعنی اشاعرہ کے عقائد رکھتے ہین، بجز ان احناف کے جو معتزلہ کے عقائد رکھتے ہین، نیز وہ لکھتا ہے، کہ:۔ اس نے طحاوی کے

بیان کردہ عقائد کا باسعان نظر مطالعہ کیا جنکے متعلق طحاوی کا بیان ہے کہ امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ اور ان کے تلامذہ کے یہی عقائد تھے، تو طحاوی کے بیان کردہ اور اشاعرہ کے عقائد مین صرف تیرہ مسائل مین اختلاف نظر آیا، جن مین سے چھ مسائل ایسے ہین جنمین حقیقی معنون مین اختلاف ہے اور باقی مسائل مین جو اختلافات ہین وہ محض لفظی حیثیت رکھتے ہین، غالباً سبکی کا مقصد یہ ہے کہ ان معمولی جزوی مسائل مین اختلافات پائے جانے سے احناف، اشاعرہ کے زمرے سے خارج نہین ہو سکتے گو وہ ماتریدیہ کے نام سے موسوم کئے جائین، کیونکہ آگے چل کر وہ خود تصریح کرتا ہے کہ:- ان مسائل مین احناف اور اشاعرہ کا اختلاف ایسا ہی ہے جیسا خود اشاعرہ کے درمیان آپسمین اختلافات پائے جاتے ہین، کیونکہ یہ تیرہ مسائل سب کے سب نہ شیخ ابوالحسن اشعری سے ثابت ہین اور نہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے،

رسول عربی

اس کتاب کو ایک سکھ مصنف گوردت سنگھ دآرا بیرسٹر نے عام فہم اردو مین لکھا اور وہ اس قدر مقبول ہوئی کہ اس کا پہلا اڈیشن بہت جلد نکل گیا، اب دوسرا اڈیشن دو ہزار کی تعداد مین چھپ رہا ہے، جس مین ایک ہزار نسخے ایک صاحب مستقل طور پر خرید ینگے، بقیہ ایک ہزار نسخے متفرق طور پر فروخت ہون گے، عام فائدہ کے خیال سے، قیمت پہلے سے نصف کردیگئی ہے یعنی بجائے ۸/ کے ۴/، شائقین جلد طلب فرمائین،

"منیجر"

فلسفۂ اخلاق

نٹشے اور علمائے اسلام

از

مولانا سید مظفرالدین صاحب ندوی ایم اے لکچرار ڈھاکہ یونیورسٹی،

جبروقدر علم اخلاق کی ابتدا اس مسئلہ سے ہوتی ہے، کہ فعل انسانی جبری ہے، یا اختیاری، انسان اپنے افعال پر مجبور ہے، یا مختار، اور انسان کے ہاتھوں ہم جو کچھ ظاہر ہوتے دیکھتے ہیں، وہ اس کے بس کی چیز ہے، یا اس کے بس سے باہر، اسی مسئلہ "جبر و قدر" پر اچھے بُرے کی تمیز، نیک و بد کا فرق، اور خیر و شر کا امتیاز بہت کچھ موقوف ہے،

یہ مسئلہ ہر زمانہ اور ہر قوم میں معرکۃ الآرا مسئلہ رہا اور ہے، یورپ کے فلسفی اور ماہرینِ اخلاق، عموماً مدعی ہیں کہ انسان اپنے فعل میں خود مختار ہے، اور انسان جو کچھ کرتا ہے اپنے اختیار سے کرتا ہے، اُس پر کسی کا زور اور دباؤ نہیں، اس کے برخلاف نٹشے انسان کو مجبور اور غیر مختار مانتا ہے، اس کا دعوی ہے کہ تمام افعالِ انسانی جبری ہیں، اور اس لئے کوئی فرد بشر اپنے فعل کا ذمہ دار نہیں، اس کا خیال ہے کہ یہ چھوٹا منہ بڑی بات ہے، کہ انسان اپنی قدرت و اختیار کا مدعی ہوتا ہے، اور اپنے کاموں کی ذمہ داری اپنے سر لے لیتا ہے، اور "قدرت"، "یا خدا"، "دنیا"، "اتفاق"، "خاندان"، اور "سوسائٹی"، کو ذمہ داریوں سے سبکدوش کر دیتا ہے،

نٹشے اپنے دعوے کے اثبات میں جو دلیل پیش کرتا ہے، اس کا خلاصہ یہ ہے کہ "ہم اپنے ناکافی اور ناقص تجربہ اور مشاہدہ کی بنا پر "افعال"، کے مابین حدِ فاصل قایم کر کے ایک کو دوسرے سے ممتاز کر لیتے

ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے، کہ افعال انسانی واقعات کا کوئی غیر مربوط سلسلہ نہیں ہیں، بلکہ وہ ایک چشمۂ رواں کی طرح مسلسل اور مربوط ہیں، موجودہ افعال کی قدر و قیمت سابق اور آیندہ افعال سے الگ ہو کر معین نہیں کی جا سکتی، یعنی قدرت و اختیار کے قائل قبل سے یہ تسلیم کر لیتے ہیں کہ افعال انسانی کی کوئی اجتماعی حیثیت نہیں ہوتی، اور ہر فعل دوسرے فعل سے علحدہ اور ممتاز ہوتا ہے، اور نٹشے کہتا ہے کہ یہ تسلیم کرنا ہی سرے سے غلط ہے، لہذا کسی فعل کی ذمہ داری اس کے فاعل پر عائد کرنا اور سابق روایات اور ماحول کی خصوصیات کو نظر انداز کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہو سکتا،

علمائے اسلام بھی "مسئلۂ جبر و قدر" میں مختلف الرائے ہیں، جبریہ قائل ہیں کہ انسان مجبور اور بے بس ہے، اور جو کچھ ہوتا ہے، وہ صرف خدا کی قوت و قدرت سے ہوتا ہے، انسانی ہاتھ کو کوئی دخل نہیں ہے، معتزلہ کا دعویٰ ہے کہ انسان کو اپنے افعال پر قدرت حاصل ہے اور اسی پر اچھے کاموں کے واسطے ثواب اور برے کاموں کے واسطے عذاب ملتا ہے، اشعریہ نے "جبر و قدر" کے مابین ایک نئی راہ نکالی، یعنی انسان کو "کسب" کی قوت حاصل ہے، لیکن یہ قوت اور اس قوت کے نتائج دونوں خدا کی مخلوق ہیں، اگر غور سے دیکھا جائے تو ان تینوں اقوال میں کوئی نہ کوئی مصلحت نظر آئیگی، جبریہ نے خداوند کریم کی عظمت و جلال کو مدنظر رکھکر اسے تمام جزو و کل کا خود مختار خالق قرار دیا، معتزلہ کی نظر حکمت پر پڑی اور انھوں نے افعال کی نسبت بندوں کی طرف کر دی، تاکہ خدائے پاک کی ذات مجمع الصفات افعال قبیحہ کی ذمہ داری سے سبکدوش ہو جائے، اشعریہ نے ان دونوں خیالوں کو مجتمع کر کے خدائے عز و جل کو حکمت و عظمت دونوں کا مجموعہ قرار دیا،

مسئلۂ زیر بحث میں دلائل نقلیہ و عقلیہ دونوں بظاہر متعارض معلوم ہوتے ہیں، قرآن مجید کی بعض آیات سے ظاہر ہوتا ہے کہ انسان مجبور محض ہے، اور جو کچھ دنیا میں ہوتا ہے یا ہو گا وہ ازل سے معین ہو چکا ہے، نوشتۂ تقدیر میں سرِ مو بھی فرق نہیں ہو سکتا، مثلاً انا کل شی خلقناہ بقدر [۱] اور

وکل شی عندہ بمقدار [۱] وغیرہ اس کے برخلاف بعض آیات سے مترشح ہوتا ہے کہ انسان کو اختیار حاصل ہے اور دنیا میں جو کچھ ہوتا ہے، وہ بذات خود واجب نہیں ہے، بلکہ ممکن ہے، انسان کے اختیار میں ہے، خواہ وہ کوئی کام کرے خواہ نہ کرے، مثلاً ذلک بما کسبت ایدیکم [۲] اور لہا ما کسبت [۳] وغیرہ،

اسی طرح عقلی دلائل میں بھی تعارض نظر آتا ہے، کیونکہ اگر ہم تسلیم کر لیں کہ انسان مختار ہے اور اپنے افعال کا موجد ہے، تو بعض افعال خداوند کریم کی مرضی و اختیار کے خلاف بھی ہوں گے، ایسی حالت میں خدا کے سوا کسی اور کو ان افعال کا خالق ماننا پڑیگا، حالانکہ تمام مسلمانوں کا اتفاق ہے کہ خدا کے سوا اور کوئی خالق نہیں ہے، اور اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ انسان مجبور محض ہے، اور کسی قسم کا اختیار اسے نہیں حاصل ہے، تو پھر شرعی تکلیف بے معنی ہو جاتی ہے، اور تکلیف مالایطاق لازم آتی ہے، ایسی حالت میں انسان کے دوش پر بار امانت رکھنا بالکل بے سود ہے، انسان و حیوان میں کوئی فرق باقی نہیں رہتا،

علامہ ابن رشدؒ الکشف عن مناہج الادلہ میں لکھتے ہیں کہ اگر اس قسم کے بظاہر متعارض دلائل پر نظر غائر ڈالی جائے تو صاف معلوم ہو گا کہ شریعت کا مقصد "جبر و اختیار" کے مابین حد اوسط قائم کرنا ہے، یعنی انسان نہ مجبور محض ہے نہ مختار کل، انسانی مجبوریوں کی بھی حد ہے، اور انسانی اختیارات کی بھی انتہا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ خداوند کریم نے ہمیں قوتیں عطا فرمائیں جن سے ہم بہت سے کام کر سکتے ہیں، لیکن ان کاموں کی تکمیل اس وقت تک نہیں ہو سکتی جب تک تمام ضروری اسباب مہیا نہ کر دیئے جائیں، اور تمام سد راہ چیزیں دور نہ کر دی جائیں، پس ہر فعل کا ظہور دو چیزوں پر

[۱] اور ہر چیز خدا کے نزدیک مقدار کے ساتھ ہے، [۲] یہ سب کچھ تمہارے ہاتھوں کے فعل کی بدولت ہے،
[۳] ہر نفس کو اپنے کئے کا بدلہ (نیک کا بدلہ نیک اور بد کا بدلہ بد) ملے گا،

موقوف ہے (۱) خدا کی دی ہوئی قوتوں سے ہمارا کام لینا اور (۲) خدا کی طرف سے تمام سامان کا مہیا ہونا اور موانع کا دور ہونا، اور اس لئے انسانی افعال کی نسبت خود انسان کی طرف بھی کیجا سکتی ہے، (کیونکہ اس نے خداداد قوتوں سے کام لینے کا ارادہ کیا) اور خدا کی طرف بھی (کیونکہ اسی نے یہ قوت عطا کی اور سب سامان مہیا کردیے) علامہ ابن رشدؒ یہ بھی لکھتے ہیں کہ اسباب کی فراہمی ہمارے افعال کی تکمیل یا تخریب کا باعث نہیں ہوتی، بلکہ ہمارے ارادہ وعزم کا سبب ہوتی ہے، مثلاً مرغوب خاطر اور دلکش چیز کو دیکھکر ہم بلا اختیار اسے حاصل کرنے کا شوق کرتے ہیں یا خوفناک اور ہیبتناک شے کو دیکھکر فوراً بالاضطرار بھاگتے ہیں،

مذکورۂ بالا تحریر سے ظاہر ہے کہ نٹشے "جبریہ" کی طرح انسانی مجبوری کا قائل تھا، لیکن اس کی اور تحریریں جو درحقیقت فخر وتعلی اور رعونت وتکبر کا مجموعہ ہیں ثابت کرتی ہیں، کہ وہ قدرت واختیار کے بارے میں معتزلہ سے بھی گوے سبقت لے گیا تھا،

امتیاز خیر وشر مسئلہ جبر وقدر کی طرح خیر وشر بھی ایک معرکۃ الآرا مسئلہ ہے، ماہرین علم اخلاق کی رائیں، مختلف ہیں ضمیریین کا دعوی ہے کہ ضمیر خود اچھے برے افعال کی تمیز کرلیتا ہے، کسی دوسری قوت کی ضرورت نہیں پڑتی اسی طرح فطریین کا خیال ہے، کہ فطرت انسانی کی ساخت ایسی واقع ہوئی ہے کہ اگر اشیاے عالم پر تعصب وتنگ خیالی سے قطع نظر ہو کر اور خالی الذہن ہو کر نظر ڈالی جائے تو ہر شخص ان کے حسن وقبح کو بذات خود پہچان سکتا ہے، افادیین کے نزدیک نفع وضرر، اور لذتیین کے نزدیک "حظ وکرب" سے خیر وشر کی تفریق ہوتی ہے.

نٹشے کا بیان ہے کہ ضمیر یا فطرت کسی فعل کو اچھا یا برا صرف اس لئے کہتی ہے، کہ زمانہ اس کو ایسا ہی کہتا آیا ہے، ضمیر وفطرت کا کام صرف نقل کرنا ہے، اختراع کرنا نہیں، نٹشے کے نزدیک ہر شے میں کوئی نہ کوئی خاصیت پنہاں ہوتی ہے، جس کے نتائج صفحۂ ہستی پر نمودار ہوتے رہتے ہیں، یہ نتائج طبقۂ عوام

کے لئے نفع وضرر کے لحاظ سے اور طبقہ خواص کے لئے "قوت وضعف" کے لحاظ سے امتیاز خیر وشر کا باعث ہوتے ہیں،

علماے اسلام بھی اس مسئلہ میں مختلف الرائے ہیں، اشعریہ کا اعتقاد ہے، کہ خیر وشر اور حسن وقبح کی تفریق خدائی احکام پر موقوف ہے، بعض افعال اچھے ہیں کیونکہ خداوند کریم نے ان کے کرنے کا حکم دیا ہے اور بعض کام برے ہیں کیونکہ خداے پاک نے ان کے کرنے کو منع کیا ہے، معتزلہ کا دعوی ہے کہ عقل خود اچھے اور برے، نیک وبد کے درمیان تمیز کرلیتی ہے، سچ بولنا فعل نیک ہے، اس لئے نہیں کہ خداے عزوجل نے اس کا حکم دیا ہے، بلکہ اس لئے کہ عقل اسے اچھا کہتی ہے، ڈاکہ ڈالنا برا ہے، مگر اس وجہ سے نہیں کہ خالق دوجہان نے اس کی ممانعت کی ہے، بلکہ اس وجہ سے کہ عقل اسے ایک فعل قبیح سمجھتی ہے،

خیر وشر یا حسن وقبح کی اضافیت دنیا کی بعض چیزیں اچھی ہیں بعض بری بعض افعال مفید ہیں، بعض مضر لیکن سوال یہ ہے کہ کیا یہ اچھی اور بری چیزیں ہر حال میں اچھی اور بری ہیں، اور یہ مفید ومضر افعال ہر وقت مفید ومضر ہیں، زہر قاتل ہے، شہد نافع ہے، لیکن یہی زہر جب دواءً کھایا جاتا ہے، اکسیر کا حکم رکھتا ہے، اور یہی شہد جب ضرورت سے زیادہ استعمال کیا جاتا ہے، مضر ثابت ہوتا ہے، پس معلوم ہوا کہ حسن وقبح اور خیر وشر نسبی واضافی الفاظ ہیں، جن کے معنے موقع ومحل کے لحاظ سے بدلتے رہتے ہیں،

اکثر علمائے اسلام حسن وقبح کی اضافیت کے قائل ہیں، اور اس لئے انھوں نے حسن وقبح ہر دو کی دو قسمیں کی ہیں، یعنی (۱) حسن وقبح ذاتی (۲) حسن عارضی وقبح عارضی، وہ افعال جن کی ذات میں حسن یا قبح پایا جائے، ان کو مستحسن بالذات یا قبیح بالذات کہتے ہیں، جیسے حق پرستی اور باطل پرستی علی الترتیب، اور وہ افعال جن میں حسن یا قبح کسی خارجی سبب سے لاحق ہو، ان کو مستحسن بالعرض یا قبیح بالعرض کہتے ہیں جیسے

دروغ مصلحت آمیز اور راستی فتنہ انگیز علی الترتیب،

علمائے اسلام کا اس امر میں اتفاق ہے، کہ موقع و محل اور وقت و مقام کو افعال کی قدر و قیمت میں بہت کچھ دخل ہے، اور اکثر افعالِ انسانی کی نوعیت اعتباراتِ مختلفہ کی وجہ سے مختلف ہو جاتی ہے، رحم اور ہمدردی کرنا شرافتِ انسانی کا تمغۂ امتیاز سمجھا جاتا ہے، مگر ایک قاتل کے حق میں جس کا ہاتھ ایک بیکس کے خونِ ناحق سے رنگین ہے، رحم اور ہمدردی کرنا سخت گناہ ہے، غیظ و غضب حرام ہے لیکن ضرورت کے وقت نہ صرف حلال ہے بلکہ لازمی اور لابدی ہو، نماز پڑھنا جو افضل العبادات ہے اور جسے روحی فداہ صلے اللہ علیہ وسلم نے "اساس الدین" سے تعبیر فرمایا ہے، آفتاب کے طلوع و غروب اور زوال کے وقت ممنوع ہے، دروغ گوئی جسے شارع علیہ السلام نے کفر و نفاق کی ایک زبردست علامت قرار دی ہے، مصالحت کے لئے نہ صرف غیر ممنوع ہے، بلکہ مستحسن ہے،

نٹشے بھی "اضافیت" کا قائل ہے، جس کی تفصیل معارف کے گذشتہ پرچوں میں شایع ہو چکی ہے، لیکن علمائے اسلام اور نٹشے کے مابین ایک اصولی فرق یہ ہے کہ اول الذکر نے حسن و قبح اور خیر و شر کی اضافیت کو اپنی جگہ تک محدود رکھا اور آخر الذکر نے اس کی کوئی حد بندی نہیں کی، علمائے اسلام "اضافیت" کا وجود تسلیم کرتے ہیں، اور اس کے ساتھ یہ بھی کہتے ہیں کہ بعض اشیاء ایسی ہیں جنمیں حسن و قبح ذاتی پایا جاتا ہے اور جنکی نوعیت اعتبارات مختلفہ سے تغیر پذیر نہیں ہوتی، اس کے برخلاف نٹشے سرے سے حسن و قبح ذاتی کا قائل ہی نہیں، اس کے نزدیک دنیا کی کوئی شی فی نفسہ نہ اچھی ہے نہ بری اور خیر و شر کی صفات اشیائے عالم میں خارج سے لاحق ہوتی ہیں، نٹشے کی یہ تعمیم میرے خیال میں صحیح نہیں ہے،

دنیا کا ہر فرد بشر مسلمان ہو یا ہندو، یہودی ہو یا عیسائی، مجوسی ہو یا پارسی، نیچری ہو یا دہریہ تسلیم کرتا ہے کہ انسانی توت سے بالاتر ایک قوت ہے، جس کے قبضۂ اقتدار میں دنیا اور دنیا کی ساری

کائنات ہے، یہاں اس سے بحث نہیں کہ اس قوت کی حقیقت و ماہیت کیا ہے، اور اس کا نام کیا ہے؟ اب سوال یہ ہے کہ اس فوق البشر قوت کا اعتراف مستحسن بالذات ہے یا نہیں ؟ کون سمجھدار شخص ایسا ہے جسے اس اعتراف میں حسن ذاتی نظر نہ آتا ہو؟

سیاسی و معاشرتی قوانین

سیاسی و معاشرتی قوانین زیادہ تر حسن و قبح عارضی کی تحت میں داخل ہیں یہی وجہ ہے کہ ہر قوم کی معاشرت مختلف اور ہر ملک کی سیاست جداگانہ ہے ہندوستان کی شریف عورتوں کے لئے شرم و حیا اور عصمت و عفت کو سرمایۂ کمال سمجھا جاتا ہے، اور یورپ کی آزاد منش عورتیں ان اوصاف کو غیر ضروری سمجھتی ہیں، اگر کسی ہندوستانی شریف عورت کے سامنے کوئی ایسی گفتگو کیجائے جسمیں شائبۂ ہوس پرستی بھی ہو تو وہ مارے شرم کے کٹ جائے گی، مگر مہوشانِ یورپ کے لئے یہ روزمرہ کی باتیں ہیں، ہندوستان میں شریف عورتوں کا پردے سے باہر ہونا معیوب سمجھا جاتا ہے، اور یورپ میں بے پردگی ایک طرف خلوت و جلوت کی تمام حیا سوز حرکات لازمۂ زندگی سمجھی جاتی ہیں،

اقوامِ عالم کے سیاسی حالات بھی مختلف ہیں، ایک قوم آزادی کے حصول کے لئے مناسب و نامناسب ذرائع استعمال کرتی ہے، اور اس کو اچھا سمجھتی ہے، اور دوسری قوم ان مساعی کو بغاوت آمیز اور قانون شکن خیال کرتی ہے، ایک ملک میں ایک جرم کی سزا پھانسی ہے، اور دوسرے میں قید، کسی جگہ شاہدانِ بازاری سے اختلاط و ارتباط کرنے کو عہد حاضر کے فیشن سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور کسی جگہ اسے سنگین جرم سمجھا جاتا ہے، اور اس کی سخت سزا تجویز کیجاتی ہے،

سیاسی اور معاشرتی رسم و رواج میں اس قدر اختلافات ہونے کی وجہ یہی ہے کہ سیاست اور معاشرت کے متعلق ایسے قوانین مشکل سے بنائے جا سکتے ہیں، جن کی قدر و قیمت موقع و محل اور وقت و مقام کے لحاظ سے تغیر پذیر نہ ہو، اس قسم کے قوانین زیادہ تر مقامی خصوصیات اور قومی روایات کا پرتو

ہوتے ہیں،

افراد انسانی کی تقسیم اخلاقیت کی تفریق

جرمنی کے امارت پسند اور شخصیت پرست نٹشے نے انسانی افراد کی دو قسمیں کرکے ان کی اخلاقیت کی بھی تقسیم کردی ہے، اور طبقۂ عوام کے لئے "نفع وضرر" کو اور طبقۂ خواص کے لئے "قوت وضعف" کو معیار اخلاق قرار دیا ہے،

اسلام چونکہ شخصیت کا استیصال کرنے، اور شاہ و گدا، امیر و غریب، رئیس و فقیر، خاص و عام، سب میں مساوات قایم کرنے اور حقیقی معنوں میں جمہوریت کی داغ بیل ڈالنے آیا تھا، اس لئے قوانین و قواعد کی تفریق یا اخلاقیت کی تقسیم ناممکن التصور تھی،

نٹشے کا دعوی ہے کہ ابتداے آفرینش سے افراد انسانی دو حصوں میں منقسم ہیں، ہر ملک اور ہر زمانہ میں خواص کا طبقہ عوام کے طبقہ سے ممتاز رہا اور ان دونوں کے اوضاع و اطوار ہمیشہ مختلف رہے، ایک کا مایۂ کمال رتبہ و اقتدار اور جاہ و جلال تھا، اور دوسرے کا سرمایۂ ناز رحم و ہمدردی اور خاکساری و تواضع تھا، اس لئے ان دونوں طبقوں کے قوانین اخلاق بھی ایک دوسرے سے جداگانہ ہونے چاہئیں،

علماے اسلام اس دعوی کے ماننے کو ایک منٹ کے لئے تیار نہیں ہیں، یہ صحیح ہے کہ ہر ملک اور ہر قوم میں کچھ لوگ اعلی درجہ کے ہوتے ہیں، کچھ ادنی درجہ کے ہوتے ہیں، اور کچھ اوسط درجہ کے ہوتے ہیں، یہ اختلاف مراتب ہر زمانہ میں موجود تھا اور رہے گا، لیکن یہ اختلافات فروعی ہیں نہ کہ اصولی، افراد انسانی اس طرح ایک دوسرے سے مختلف یا ممتاز نہیں ہیں کہ نوع انسان کی دو یا تین صنفیں قائم کی جائیں، اور ان کے درمیان کوئی حد فاصل قرار دی جائے، ہم آئے دن مشاہدہ کرتے رہتے ہیں کہ وہ لوگ جو دنیا میں شریف النسب کہلاتے ہیں ان کے بعض اعمال ذلیلوں اور کمینوں کے اعمال سے بدتر ہیں اور وہ لوگ جو طبقۂ ارذال میں محسوب ہوتے ہیں ان کے بعض

افعال شریفوں کے افعال سے بدرجہا بہتر ہیں،

نٹشے اقوام عالم کے روایات اور قدیمی حالات کا حوالہ دیتا ہے، لیکن مؤرخین اسلام کا دائرۂ تحقیق بہت زیادہ وسیع تھا، ان کی وسعت نظری سے دنیا کا کوئی گوشہ اور ربع مسکون کا کوئی خطہ مخفی نہیں رہا، مختلف ممالک و اقوام کے اخلاقی و معاشرتی حالات، ان کے عادات و خصوصیات ان کے اوضاع و اطوار کی تفصیل کتب سیر و تواریخ میں موجود ہے، ان کتابوں اور نیز دیگر اقوام کی تصنیفات کا مطالعہ کرنے سے یہ ہرگز ظاہر نہیں ہوتا کہ کسی زمانہ میں کسی جگہ نوع انسان کی دو صنفیں تھیں، اور ان دونوں کے قوانین اساسی مختلف تھے، اور اخلاقیت جداگانہ تھی،

معیار اخلاق

جب علماے اسلام اور نٹشے کے مابین افراد انسانی کی نوعیت میں اختلاف پایا جاتا ہے تو ظاہر ہے کہ معیار اخلاق میں بھی اختلاف ہوگا،

جیسا اوپر بیان ہوا نٹشے کے نزدیک عوام کی اخلاقیت کا معیار "نفع وضرر" اور خواص کی اخلاقیت کا معیار "قوت وضعف" ہے، ائمۂ اسلام نے اس مسئلہ پر وسیع نقطۂ نظر سے بحث کی ہے، جس کا لب لباب یہ ہے کہ دنیا میں دو قسم کے افعال پائے جاتے ہیں (۱) قدرتی (۲) کسبی،

(۱) قدرتی افعال وہ ہیں جو قدرت کے ہاتھوں انجام پاتے ہیں، انسانی ہاتھ کو ان میں کوئی دخل نہیں، ایسے افعال خدائی قانون یا قانون فطرت کی تحت میں ظہور ہوتے ہیں،

(۲) کسبی افعال وہ ہیں جو انسان کی بس میں ہیں، اور انسانی مساعی کا نتیجہ ہیں،

پہلی قسم کے افعال ہمیشہ مستحسن ہیں، ہم ان کو قبیح نہیں کہہ سکتے، یہ صحیح ہے کہ بعض قدرتی افعال ہمیں بروقت اذیت و تکلیف پہونچتی ہے، اگرچہ چونکہ انسان کی محدود نگاہ ان کی کنہ تک نہیں پہونچ سکتی اور چونکہ وہ انسان کے دست اختیار سے باہر ہیں، اس لئے ان میں کوئی نقص نکالنا مناسب نہیں،

بارش ہوتی ہے، سیلاب آتا ہے، قصبہ کا قصبہ اور شہر کا شہر غرقِ آب ہو جاتا ہے،

طوفان آتا ہے، ملک تہ و بالا ہو جاتا ہے، آبادیاں ویران ہو جاتی ہیں،

بجلی گرتی ہے، عالم جنبش میں آجاتا ہے، دنیا میں تہلکہ مچ جاتا ہے،

لیکن کون کہہ سکتا ہے کہ ان آفات ناگہانی میں بہبودی پنہاں نہیں ہے؟ یا یہ مصائب سماوی نظام عالم کے برقرار رکھنے کے لئے ضروری نہیں ہیں،

قیامت خیز زلزلہ آتا ہے، جاپان تباہ و برباد ہو جاتا ہے، لاکھوں جانیں ضائع ہو جاتی ہیں شہروں میں خاک اڑنے لگتی ہے، عالی شان مکانات گر جاتے ہیں، اور فلک رفعت عمارات زمین بوس ہو جاتی ہیں، لیکن کیا اس تخریب میں کوئی تعمیر پنہاں نہیں ہے؟ یہ خدائی قہر تھا جو فرعونیت کا استیصال کرنے آیا تھا،

دوسری قسم کے افعال (یعنی کسبی افعال) ہیں بعض اچھے ہیں بعض برے، ان کے حسن و قبح کی تعریف تین طریقوں سے کی جاتی ہے،

(۱) خیر و شر "کمال و نقص" کے مرادف ہے، (یعنی جس فعل میں کمال پایا جائے وہ "نیک" ہے، اور جس فعل میں نقص پایا جائے وہ بد ہے) جیسے علم و جہل علی الترتیب،

(۲) خیر و شر طبیعت کی موافقت و مخالفت سے عبارت ہے (یعنی جو شی یا فعل طبیعت انسانی کے موافق ہے، وہ اچھا ہے اور جو شی یا فعل طبیعت انسانی کے مخالف ہے، وہ برا ہے) مثلاً شیرینی و تلخی علی الترتیب،

(۳) وہ افعال جن پر بروقت تعریف اور آخر میں ثواب و انعام ملتا ہے، مستحسن ہیں، اور وہ افعال جن پر فوری مذمت اور انجام میں عذاب ملتا ہے، قبیح ہیں، مثلاً صدق و کذب علی الترتیب،

مندرجہ بالا تفصیل سے ظاہر ہے کہ نٹشے اور علمائے اسلام کے قائم کردہ معیارِ اخلاق ایک دوسرے سے جدا گانہ نہیں، البتہ عوام کے لئے نٹشے نے جو معیار اخلاق قائم کیا ہے یعنی نفع و ضرر اور علمائے اسلام نے حسن و قبح کی تشریح جو "طبیعت کی موافقت و مخالفت" سے کی ہے ان دونوں میں بہت کچھ یگانگت ہے کیونکہ انسان فطرۃً ہر نافع و مفید شی کو موافقِ طبیعت اور ہر مضر اور نقصان دہ شی کو مخالفِ طبیعت سمجھتا ہے،

حسن و قبح کا دار و مدار صرف نتائج پر نہیں ہے،

نٹشے کے نزدیک افعال کی نیکی و بدی کا دار و مدار ان کے نتائج پر ہے، ارادہ و نیت سے کوئی واسطہ نہیں، اس کا خیال ہے، کہ شاندار نتائج کے حصول میں ہر قسم کے مناسب و نامناسب ذرائع استعمال کئے جا سکتے ہیں، انسان کو ذرائع پر نہیں بلکہ صرف نتائج پر نظر رکھنی چاہئے، اور جب تک کسی فعل کا انجام اچھا ہو آغاز کی پروا نہیں کرنی چاہئے، نٹشے اس خیال پر بیحد زور دیتا ہے، اور کہتا ہے، کہ شاندار نتائج کے لئے ارتکابِ جرم لابدی ہے، بغیر جرائم کے دنیا میں کوئی بڑا کام نہیں ہو سکتا، اور انسان اعلیٰ سے اعلیٰ مدارج جو حاصل کر سکتا ہے، وہ صرف جرائم کی بدولت،

اس کے برخلاف محققین اخلاق کا ایک گروہ افعال کی نیکی و بدی کی بنیاد نتائج کی بجائے فاعل کے ارادہ و نیت پر قائم کرتا ہے، اس گروہ کا خیال ہے کہ اگر انسان نے کوئی فعل اچھی نیت سے کیا تو خواہ اس کے نتائج برے کیوں نہ ہوں وہ فعل اچھا کہلائیگا، اور فاعل لائقِ تحسین گنا

اسلام کو دیگر مذاہب عالم پر جو فوقیت حاصل ہے اس کی سب سے بڑی وجہ اس کی جامعیت ہے، اسلام ایسے یک طرفہ فیصلہ کو تسلیم نہیں کرتا، اسلام کی نظر میں ہر دو نظریے ناقص اور غیر مکمل ہیں،

جمہور ائمۂ اسلام کے خیال کے مطابق افعال کی تحسین و تقبیح عموماً نیت، ذریعہ اور نتیجہ تینوں کے

مجموعہ پر موقوف ہے، افعال کی نیکی وبدی کے لئے نتائج کی اچھائی اور برائی یا صرف فاعل کی نیک نیتی وبدنیتی کافی نہیں ہے، مثال کے طور پر یوں فرض کیجئے کہ ایک شخص قتل عمد کا مرتکب ہوا اور ایک شخص قتلِ خطا کا مرتکب ہوا، اب سوال یہ ہے کہ ان دو قاتلوں کی سزا کیا ہوگی؟ اگر ہم صرف نتیجہ پر غور کریں تو دونوں کو پھانسی دینا چاہئے، کیونکہ دونوں فعلوں کا نتیجہ ایک ہی ظاہر ہوا، اور دونوں میں ایک شخص کی جان مفت ضائع ہوئی اور اگر ہم صرف نیت کا خیال کریں تو دوسرے قاتل کو بغیر کسی قسم کی سزا کے رہا کر دینا چاہئے کیونکہ اس کی نیت قتل کی نہ تھی، لیکن واقعہ یہ ہے کہ یہ دونوں صورتیں عقل ورواج کے خلاف ہیں، اسلام ان دونوں فعلوں کی نوعیت میں فرق کرتا ہے، اور ان کے فاعل کو مختلف سزائیں دیتا ہے، قتلِ عمد کے مرتکب پر قصاص اور قتلِ خطا کے مرتکب پر دیت عائد ہوتی ہے، یعنی پہلے مجرم کو جان کے بدلے جان دینی پڑیگی اور دوسرے مجرم کو جان کے بدلے تاوان دینا پڑیگا،

ایک رہزن اور ڈاکو نے نہایت سفاکی اور خونریزی کے ساتھ ایک ملک کو تاخت وتاراج کیا اور پھر اپنی قوت مستحکم کرکے ایک زبردست حکومت کی بنیاد ڈالی اور تہذیب وتمدن کا جھنڈا بلند کیا، نٹشے کے نزدیک آغاز سے انجام تک فعل مذکور مستحسن ہے اور فاعل سزاوارِ آفریں ہے، علمائے اسلام کی نظر میں رہزن کی سفاکی وخونریزی فعل قبیح ہے اگرچہ اس کا بعد کا فعل قابلِ تعریف ہے،

ایک شاہد بازاری اس نیت وارادہ سے عصمت فروشی کا بازار گرم رکھتی ہے کہ آمدنی سے بے سروسامان اور لاوارث بچوں کے لئے ایک یتیم خانہ کھولا جائیگا، اسلام صرف حسنِ نیت کی خاطر حسن کی گرم بازاری کو ایک منٹ کے لئے پسند نہیں کرتا، لیکن ممکن ہے کہ وہ لوگ جو صرف فاعل کے ارادہ ونیت کو مرجع حسن وقبح سمجھتے ہیں، اس حسن فروشی کو پسند کریں،

نٹشے کے دعوی کے مطابق سکندر، تیمور، نادر شاہ، نپولین، اور ویلیم دی کانکرر سب اخلاق کے بہترین نمونے ہیں لیکن علمائے اسلام کے نزدیک یہ سب فاتح وجارح کہلا سکتے ہیں رہزن وڈاکو سمجھے جا سکتے ہیں، نمونۂ اخلاق نہیں،

سکندرِ اعظم اور ایک ڈاکو کا مکالمہ ومباحثہ مشہور ہے، اس مکالمہ[1] سے بھی ظاہر ہوتا ہے کہ ان دونوں میں کوئی بیّن فرق نہ تھا،

یہ صحیح ہے کہ بعض صورتوں میں افعال کی نوعیت نیک نیتی اور بدنیتی کی وجہ سے بدل جاتی ہے، مثلاً ایک شخص نے حفاظت نفس کے لئے کسی کو قتل کر ڈالا یا کسی عفت مآب لڑکی نے اپنی آبرو بچانے کے لئے خودکشی کرلی اسی طرح یہ بھی صحیح ہے کہ بعض صورتوں میں صرف ذریعہ کی اچھائی وبرائی پر افعال کی نیکی وبدی منحصر ہوتی ہے اور نتیجہ کا خیال نہیں کیا جاتا ہے، لیکن اگر غور سے دیکھا جائے تو معلوم ہوگا کہ اس قسم کی خاص صورتوں میں افعال کا ذاتی حسن وقبح ہے یا انکا ذاتی قبح "حسن" سے نہیں بدل جاتا ہے، بلکہ چند در چند خارجی وجوہات کی بنا پر ان افعال کے کرنیوالوں کی جزا وسزا میں فرق آجاتا ہے، یعنی صورت مفروضہ میں قتل یا خودکشی کا قبح اپنی جگہ پر قایم رہا مگر چونکہ ایک اعلی مقصد (حفاظت نفس یا حفاظت آبرو) کے حصول کی اور کوئی دوسری صورت نہ تھی اس لئے اس کے مقابلہ میں فعل مذکور کا قبح "دیکھا" اور فاعل کو سزا سے نجات ملی، اسی طرح دوسری شق میں چونکہ نتائج بعض اوقات انسان کے بس سے باہر ہوتے ہیں، اس لئے ذرائع کی اچھائی اور برائی پر انسان کی تعریف یا مذمت ہو جاتی ہے، پس ایسی صورتوں میں افعال کا حسن وقبح نہیں بلکہ فاعل کی مدح وذم ذرائع پر موقوف ہوتی ہے،

---

[1] اس مکالمہ کا خلاصہ یہ ہے کہ جب ڈاکو گرفتار ہو کر سکندر اعظم کے پاس آیا تو اس نے پوچھا "تم رہزنی کیوں کرتے ہو؟ اور سفاکی وبے رحمی کو کیوں راہ دیتے ہو؟" ڈاکو نے نہایت دلیری کے ساتھ جواب دیا کہ "اگر میں لوٹ مار کرتا ہوں تو آپ بھی لوٹ مار کرتے ہیں، میں چھوٹا رہزن ہوں، آپ بڑے رہزن ہیں، میں نے اگر بے رحمی سے ایک دو بستی لوٹی تو آپ نے اپنی سفاکی سے ملک کا ملک تاخت وتاراج کیا، میں نے اگر چند ہستیوں کو نیست ونابود کیا تو آپ نے ہزاروں اور لاکھوں کو تہ تیغ کیا،" سکندر نے کہا کہ "میں زبردستوں پر ظلم کرکے کمزوروں پر کرم کرتا ہوں،" ڈاکو نے جواب دیا کہ "میں بھی امیروں کو لوٹ کر غریبوں پر رحم کرتا ہوں،" حاصل یہ کہ سکندر نے اسے رہا کر دیا، اور کہا کہ "مجھے سوچنا پڑیگا کہ کیا سکندر اور ڈاکو دونوں برابر ہیں"

تلخیص و تبصرہ

حلب و دمشق کے قدیم اسلامی مدارس

علامہ سید کرد علی صدر المجمع العلمی العربی دمشق نے ایک بسیط خطبہ حلب و دمشق کے آثار قدیمہ پر مدرسۂ فاروقیہ حلب میں دیا تھا جو مجلۃ المجمع العلمی العربی میں شایع ہوا ہے، ہم اس خطبہ سے صرف حلب و دمشق کے قدیم مدارس کے حالات ملخصاً پیش کرتے ہیں، جو وہاں اسلامی حکومت کے زمانہ میں قایم ہوئے اور جن میں سے بعض ابتک موجود ہیں، اور بعض کے کھنڈر اسلامی حکومت کی یاد تازہ کر رہے ہیں،

ارض شام نور الدین بن زنگی کی مرہون منت ہے کہ وہاں اسی کے ہاتھوں تعلیم کی عام ترویج و اشاعت ہوئی، اسی نے سب سے پہلے اشاعت تعلیم کے لئے بکثرت مدرسے قائم کئے، اور ارض شام میں سب سے پہلے دار القرآن، دار الحدیث اور دار الفقہ کی بنیاد ڈالی، پھر سلطان صلاح الدین کا دور آیا تو وہ بھی اسی کے نقشِ قدم پر چلا چنانچہ اس وقت بھی شام کے مختلف شہر دمشق، حماۃ، القدس، البعلبک، منبج، معرہ اور حلب وغیرہ میں ان دونوں کے آثار علیہ باقی ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ صرف انھیں دونوں کی تعلیمی خدمات کی بنا پر اس زمانہ میں ارض شام کو گہوارۂ علم و تمدن کا لقب دیا گیا تھا،

حلب میں سب سے پہلا مدرسہ، مدرسہ زجاجیہ ہے جس کی تعمیر ۵۱۶ھ میں ہوئی تھی اس کو بدر الدولہ سلیمان بن عبد الجبار والی حلب نے قایم کیا تھا، یہ وہی مدرسہ ہے جس کی صدر مدرسی کسی زمانہ میں

فاطمہ بنت قریزان متوفاۃ سنہ ۷۲۶ھ تھیں، فاطمہ اپنے ہمعصر علماء میں سب سے سربلند تھیں اور انھیں حلب میں وہی رتبہ حاصل تھا جو اسی صدی میں عائشہ باعونیہ کو دمشق میں حاصل تھا، یہ وہ عورتیں ہیں جنھوں نے نہ صرف ارض شام بلکہ تمام عالم اسلام کو اپنے علمی و ادبی خدمات سے فائدہ پہونچایا ہے،

حلب کا ایک دوسرا مدرسہ مدرستہ الفردوس ہے جسے ضیفیہ خاتون بنت الملک العادل سیف الدین ابی بکر محمد بن ایوب متوفاۃ سنہ ۶۴۰ھ نے قایم کیا تھا، اس مدرسہ کی عمارت الجنیزی کے طرز اصول پر بنائی گئی ہے، جس میں مدرسہ کے علاوہ ایک خانقاہ اور ایک قبرستان بھی ہے، عمارت پر بانئ مدرسہ اور معمار کا نام کندہ ہے، یہ مدرسہ، دمشق کے ان عظیم الشان مدارس مثلاً مدرسہ عالیہ وغیرہ کے مانند ہے، جو عہد ایوبیہ میں قایم ہوئے تھے، اس کے احاطہ میں جلیل القدر محدثین، فقہا اور علماء مدفون ہیں، یہ مدرسہ ابھی تک قایم ہے لیکن عمارت کو کہیں کہیں پر نقصان پہونچا ہے،

حلب کے دیگر مدارس میں مدرسہ نوریہ، عصرونیہ، صاحبیہ، ظاہریہ، (جو سلطانیہ کے نام سے مشہور ہے) اسدیہ، شعیبیہ، شرفیہ، بدریہ، زیدیہ، قواسیہ، رواحیہ، اور شاد بختیہ ہیں، جن میں آخر الذکر مدرسہ کو حلب میں نور الدین محمود کے نائب امیر جمال الدین شاد بخت نے قایم کیا تھا، اور اس کے افسر اعلیٰ کمال الدین بن عدیم متوفی سنہ ۶۶۰ھ تھے، ان مدارس کے علاوہ مدرسہ ہروریہ، بلدقیہ، قیمریہ، حلاویہ، اتابکیہ، حدادیہ، جرد کیہ، مقدمیہ، جاولیہ، طومانیہ، حسامیہ، خسرویہ، عثمانیہ، قلیجیہ، قطبیہ، مجدیہ، کنادیہ، الحجائیہ، کمینوشیہ، خسرویہ، عثمانیہ، شبکتیہ، ورتشیہ، سفاحیہ، دلغادریہ، اور صہیبیہ، وغیرہ بھی حلب ہی میں قایم تھے اور ”باب النظاکیہ“ کی پشت پر واقع تھے، جن کے آثار ابتک باقی ہیں،

ان کے علاوہ وہ مدارس ہیں جو مدرسہ اسعرویہ، مدرستہ النقیب، دقاقیہ، حجازیہ، علائیہ، الکمالیہ العدیمیہ، اتابکیہ، اور مدرسہ سیفیہ، وغیرہ کے نام سے مشہور ہیں،

جہاں تک تاریخ سے پتہ چلتا ہے یہ معلوم ہوتا ہے، کہ حلب کے ان مدرسوں میں دمشق کی طرح

قرآن وحدیث کی تعلیم کے لئے دار القرآن اور دار الحدیث کے نام سے کوئی مخصوص عمارت موجود نہ تھی صرف ایک "دار القرآن الجیشیہ" کا تذکرہ تاریخ کی کتابوں میں ملتا ہے، یہ تمام مدارس حنفیہ، شافعیہ، مالکیہ، اور حنابلہ کے ناموں سے موسوم تھے، جن میں غالب تعداد مدارس حنفیہ وشافعیہ کی تھی،

حلب کے بعد دمشق کے مدرسوں کا تذکرہ کرنا ہے، چونکہ دمشق شام کا دار الحکومت ہے، اس لئے یہاں حلب کی بہ نسبت مدارس بھی زیادہ تھے، اور چونکہ دار الحکومت پر اکثر وبیشتر آفتیں آتی رہتی تھیں اس لئے یہاں کے مدرسے تباہ وبرباد بھی بہت زیادہ ہوئے، لیکن پھر بھی موجودہ زمانہ میں بہ نسبت حلب کے دمشق میں زیادہ مدارس موجود ہیں،

دمشق وحلب کے مدارس کی مجموعی تعداد چار سو سے زیادہ ہوتی ہے، جن میں تین سو سے زیادہ مدارس صرف دمشق میں تھے، اور اگر کسی ایک زمانہ کے متعین اعداد وشمار درکار ہوں تو کتاب الدارس من المدارس میں نعیمی کا بیان یہ ہے کہ "دمشق میں سنہ ۶۲۰ھ میں تین سو بیس مدرسے تھے جن میں علوم دینیہ کیساتھ طبعیات، ریاضیات، علم ہیئت، اور ادب وغیرہ کی تعلیم دیجاتی تھی" اور ان کے علاوہ چار مدرسے ایسے تھے جن میں خاص فن طب کی تعلیم دیجاتی تھی، اور ایک مدرسہ فن انجنیری کی تعلیم کے لئے مخصوص تھا، جسے نجم الدین لبودی نے جو چوتھی صدی ہجری میں گذرا ہے، قائم کیا تھا، یہ وہ مدارس ہیں جنمیں طلبہ کو اعلیٰ تعلیم دیجاتی تھی، ورنہ چھوٹے چھوٹے بہت سے ابتدائی مدرسے، ان میں سے ہر ایک مدرسہ کے ماتحتی میں قائم تھے، اور ان مدارس کی نمایاں خصوصیت یہ تھی کہ ان میں سے ہر ایک کے پاس اس کا ذاتی کتبخانہ موجود تھا، جس سے طلبہ ہر وقت مستفید ہوتے رہتے تھے،

یہ تمام مدرسے دسویں صدی ہجری تک اپنی اصلی حالت پر قائم رہے، اس کے بعد ان کا زوال شروع ہوا یہاں تک کہ موجودہ صدی تک حوادث زمانہ کے ہاتھوں صرف چند محفوظ رہ سکے ہیں، جن میں ہر ایک کی عمارت ایک مضبوط قلعہ معلوم ہوتی ہے، جو دولت نوریہ وایوبیہ کی یاد کو تازہ کرتی ہے

حلب ودمشق کے یہ تمام مدارس زیادہ تر حکومت نوریہ وصلاحیہ یا ایوبیہ، اور ان حکومتوں کے عمال کی طرف سے قائم کئے گئے تھے، ان میں صرف چند ایسے مدرسے نکلیں گے، جو تجار اور دیگر ارباب خیر کی طرف سے تعمیر ہوئے ہوں، اور سب سے قابل توجہ امر یہ ہے کہ یہ بانیان مدارس اپنے مدرسہ کے مستقل خرچ کے لئے اس کی مستقل آمدنی کا انتظام بھی کر گئے، چنانچہ ان مدارس میں مشکل سے کوئی ایسا مدرسہ ملے گا جس کے اوپر کوئی جائداد وقف نہ کی گئی ہو، لیکن افسوس یہ ہے کہ اس زمانہ کے اہل غرض عمال نے اپنے ذاتی رسوخ سے ان اوقاف کی تولیت اپنے خاندان کے لئے سلاطین وولاۃ سے لکھالی تھی اور اسی طرح ہر وقف کنندہ نے اس کی تولیت اپنے ہی خاندان میں محدود رکھی تھی، جس کا نتیجہ بعد میں یہ مترتب ہوا کہ اس وقت ان میں سے اکثر اوقاف ان خانوادوں کی ذاتی ملکیت سمجھے جاتے ہیں، اور وہ خود بھی انھیں اپنی ذاتی ملکیت تصور کرکے اپنے مصرف میں لاتے ہیں، اگر ان تمام اوقاف کو ان کے صحیح مصرف میں صرف کیا جائے تو آج ارض شام میں کیمبرج اور آکسفورڈ سے زیادہ شاندار یونیورسٹی قائم کی جا سکتی ہے، شائد ادارۂ اوقاف آئندہ چل کر اس طرف بھی ملتفت ہو جائے

"و لر"

ندوۃ العلماء کی صدائے بازگشت

مجلس ندوۃ العلماء نے آج سے ربع صدی پیشتر مسلمانوں کی قومی ترقی واصلاح کا یہ طریقہ بتایا تھا کہ قدیم نصاب تعلیم کی اصلاح کرکے جدید ضروریات کے مطابق علماء کا ایک نیا گروہ پیدا کیا جائے، جو مسلمانوں کی صحیح رہبری کر سکے، اب یہ خیال ایک ایسا متفقہ مسئلہ بن گیا ہے، جس کی تائید ہر طرف سے ہو رہی ہے، چنانچہ مدیر مجلہ الزہراء مصر شیخ محب الدین خطیب نے اپنے رسالہ بابتہ ماہ شوال میں مسلمانوں کے موجودہ تنزل وانحطاط پر بحث کرکے ان کی موجودہ قومی ترقی و اصلاح کے لئے حسب ذیل لائحۂ عمل پیش کیا ہے،

ہمارے علماء کا فرض ہے، کہ وہ اپنے موجودہ طرزِ عمل میں ایسی تبدیلی پیدا کریں کہ وہ ایک طرف تو دورِ جدید کے محاسن کا آئینہ ہوں اور دوسری طرف قدیم جلالت و شان کے مظہر ثابت ہوں پس علماء کا ایسا گروہ پیدا کرنے کیلئے ضرورت ہے کہ اسلامی تعلیمی انسٹیوٹیشنوں کے نصاب تعلیم میں ایسی جدید کتابیں داخل کیجائیں جو حشو و زوائد سے خالی ہوں، اور بہترین تبویب و تقسیم کے ساتھ جدید اصولِ تالیف کے مطابق لکھی گئی ہوں، ان کے مطالب واضح اور صاف ہوں، اور طلبہ بغیر حواشی و تعلیقات کے ان سے مستفید ہو سکیں، نیز متنِ کتاب بھی تشریحی الفاظ سے خالی ہو، اور خصوصاً حواشی و تعلیقات میں ایسے مباحث نہ چھیڑے جائیں جو اس کتاب سے زیادہ بلند کتاب کے لائق ہوں، کیونکہ یہ چیزیں طلبہ کی ذہنی ترقی میں نہ صرف مانع ہوتی ہیں بلکہ ایک بڑی حد تک نقصان پہونچاتی ہیں،

اس کے علاوہ ایک اور ضروری امر پر شدید توجہ کی ضرورت ہے، وہ یہ کہ ہمارے علماء سلف نے اپنے عقائد کی کتابوں میں انہیں مباحث و مسائل سے بحث کی ہے جو اون کے زمانہ میں عام طریقے رائج تھے اس لئے اوس زمانہ کی تصنیفوں میں ان کی شدید ضرورت تھی لیکن اس وقت مسلمانوں کے اون مذاہب میں سے جو اوس زمانہ میں پھیلے ہوئے تھے، بہت سے فنا ہو چکے ہیں، اس لئے وہ مباحث و مسائل بھی فرسودہ ہو گئے،

اب موجودہ زمانہ کے علمائے اسلام کا یہ فرض ہے کہ وہ درسی کتابوں سے مسلمانوں کے ان تمام مذاہب کے بیان کو نکال دیں جو اس وقت پردہ دنیا پر کہیں بھی موجود نہیں ہیں اور علم کلام کی کتابوں میں ان مباحث کے بجائے ایسے مباحث درج کریں جنکی بنیاد کائنات کے اون فطری اصول پر قائم ہو جو آج علوم جدیدہ میں نمایاں طور پر متعارف ہیں، اور اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ قرآن مجید کی ان آیتوں کی تفسیر جو نظام کائنات سے تعلق رکھتی ہیں، جدید علوم

و فنون کی روشنی میں کیجائے،

علاوہ ازیں ایک قابل توجہ امر یہ بھی ہے، کہ طلبہ کے ذہن کو جن علوم سے زیادہ منور کرنے کی ضرورت ہے، وہ **تواریخ علوم** ہیں، اس لئے ضرورت ہے کہ اسلامی انسٹیوٹیشن کے نصاب تعلیم میں مثلاً علم فقہ کی تعلیم کے ساتھ تاریخ فقہ اسلامی کا اور علم عقائد کے ساتھ تاریخ فرق اسلامی کا درس دیا جائے اسی طرح مجوسیوں کے اس طرزِ عمل کی پوری داستان بھی طلبہ کو سنائی جائے جس سے ان کی ان ریشہ دوانیوں کا پورا پتہ چلے جن کے ذریعہ انھوں نے مسلمانوں میں نئے نئے فرقوں کی بنیاد ڈالکر اسلام کو نقصان پہونچانے کی کوشش کی ہے،

غرض یہ کہ طلبہ کو مختلف علوم و فنون کی تعلیم کے ساتھ ان علوم و فنون کی تاریخ سے بھی گوش آشنا کیا جائے کہ وہ علوم کیونکر پیدا ہوے ان پر مختلف زمانوں میں کتنے دور گذرے اور اس وقت وہ کس منزل میں ہیں،

اس کے بعد یہ ضرورت ہو کہ طلبہ کو اہل قبلہ کے تمام موجودہ مذاہب کی حقیقت سے روشناس کیا جائے اور اس کے ساتھ یہ بھی ضروری ہو کہ اہل قبلہ کے تمام فرقوں کے عقائد کو سامنے رکھکر تفحص کیا جاوے کہ ان میں سے کون کون عقیدے ایسے ہیں جو عقائد اہل السنۃ والجماعہ کے مطابق ہیں اور کون ایسے ہیں جو اہل السنۃ والجماعہ کے مسلمہ عقائد کے مخالف ہیں، اگر طلبہ کو اس طریقہ سے تعلیم دیجائے تو وہ صحیح معنوں میں روشن خیال علما کہے جانیکے مستحق ثابت ہوں گے،

یہ سب تو دورِ جدید کی خوبیوں سے آراستہ ہونے کے وسائل تھے، لیکن علماء سلف کے جلالت و شان کے مظہر بننے کا طریقہ یہ ہے کہ اسلامی انسٹیوٹیشن کے طلبہ میں یہ ذوق پیدا کیا جائے کہ وہ متقدمین کی کتابوں کا مطالعہ کریں جو مختلف علوم اسلامیہ و آداب عربیہ میں ہیں، اور حقیقت یہ ہے کہ جب تک ہمارے علماء متقدمین کی کتابوں پر حاوی

نہ ہوں گے وہ اسلام اور مسلمانوں کی کوئی خدمت انجام نہیں دے سکتے، کیونکہ انھیں کتابوں میں حقیقی اسلام اور بیش بہا عربی لٹریچر کا سرچشمہ موجزن ہے، اور انھیں سے ہمارے علما ہم سلطنت کی عقلی تگ ودو کے مظاہر نمایاں ہوں گے، اور درحقیقت یہ ایک امر مسلم ہے کہ جب سے مسلمانوں نے ان کتابوں کو پس پشت ڈالا اسی وقت سے مسلمانوں کا علمی ادبی اور اخلاقی انحطاط شروع ہوگیا،

مجلس ندوۃ العلماء نے آج سے ربع صدی پیشتر جو آواز ہندوستان میں بلند کی کیا یہ اسی کی صدائے بازگشت نہیں ہے؟

"ہمدم"

جمعیۃ العلما کلکتہ کا خطبۂ صدارت

یہ خطبہ جس میں عالم اسلام کے مسائل پر غائر نظر ڈالی گئی ہے اور علماء کو موجودہ مذہبی خطرات سے آگاہ کیا گیا ہے، اور ہندوستان میں مسلمانوں کے فرائض سے بحث کی گئی ہے، نہایت اہم ہے، اکثر شائقین اس کا تقاضا کر رہے ہیں، اس لئے ان کو اطلاع دیجاتی ہے کہ دفتر میں اس خطبہ کے تھوڑے سے نسخے باقی ہیں، جو اصحاب چاہیں بقیمت منگوا سکتے ہیں قیمت ۸/ ضخامت ۴۲ صفحے،

"منیجر"

اخبار علمیّہ

اشیائے تہ آب کی تصویر، ایک زمانہ سے اشیائے اندرون آب کی تصویر لینے کی کوشش کی جارہی تھی، اور یہ جد وجہد ایک بڑی حد تک کامیاب ہو چکی تھی، لیکن اب اس مقصد کے لئے ایک بالکل مکمل مشین ایجاد کر لیگئی ہے، جس کے ذریعہ یہ مقصد بآسانی حاصل ہوگا، چنانچہ اب اس آلہ کا مکمل تجربہ کرنے کے بعد اسے عملی طور پر کام میں لایا جارہا ہے، اور عنقریب قدیم شہر رومانیہ کی تصویر لی جانے والی ہے، جو اس وقت سمندر کی سطح کے نیچے ڈوبا ہوا ہے، امید ہے کہ اسی طرح اس جدید اختراع سے بعض اہم تاریخی حقائق کا انکشاف ہوگا جو اس وقت سمندر کی سطح میں مستور ہیں،

اقوام قدیمہ کی کھوپڑیاں، اکسفورڈ کے بعض نوجوان تعلیم یافتہ بعض آثار قدیمہ کے انکشاف کے لئے فلسطین کا دورہ کر رہے تھے، ان کا سفر کامیاب ثابت ہوا اور انھیں ایک مقام پر ۵ فٹ زمین کے اندر بہت سی ایسی پرانی کھوپڑیاں ملی ہیں جو زمانہ تاریخ سے پہلے کی قرار پائی ہیں، چنانچہ بعض قوی دلائل کی بنا پر خیال کیا جاتا ہے کہ یہ ان اقوام کی کھوپڑیاں ہیں جو فلسطین میں بنی اسرائیل کے داخلہ سے ۲ ہزار سے ۴ ہزار سال پیشتر سکونت پذیر تھیں،

جراثیم کے مستقل وجود سے انکار، یورپ کی جدید تحقیقات میں مولد امراض جراثیم کا وجود ایک حقیقت ثابتہ ہے، اور یہ ایک تسلیم شدہ امر ہے کہ ہر مرض کے لئے ایک خاص نوع کا جرثوم ہوتا ہے جس سے وہ مرض پیدا ہوتا ہے، اس لئے امراض کے انسداد کے لئے جراثیم کا انسداد ضروری سمجھا جاتا ہے، لیکن حال

ایک فرانسیسی ماہر سائنس نے ایک علمی مجمع کو خطاب کرتے ہوئے دعوی کیا ہے کہ ان جراثیم کا کوئی مستقل وجود نہیں ہے، بلکہ یہ ترکاری اور سبزی وغیرہ کے سڑنے گلنے کے بعد ان کی عفونت سے پیدا ہوتے ہیں، فاضل ماہر سائنس نے اپنے دعوی کے ثبوت میں یہ بھی بیان کیا ہے وہ مرض سرطان، چیچک اور مختلف قسم کے بخار وغیرہ کے جراثیم آلو اور دوسری سبزی وغیرہ سے پیدا کرسکتا ہے، معلوم نہیں یہ نظریہ ماہرین کے درمیان قابل التفات قرار پاتا ہے کہ نہیں اگر کسی جماعت میں بھی قابل قبول ٹھہرا تو مدعیانِ نظریہ اضافیت کو ایک اور مسالہ ہاتھ لگے گا،

بحر اسود کے متعلق تحقیقات، روس میں ایک ایسی مجلس قایم ہوئی تھی جو سمندروں اور اس کے پانی وغیرہ پر علمی نقطہ نظر سے بحث کرتی تھی، اس مجلس نے بحر اسود کے متعلق ۱۸۹۰ء اور ۱۸۹۱ء میں بعض علمی مباحث شائع کئے تھے، روس کی موجودہ اطلاعات سے واضح ہوتا ہے کہ اس مجلس کے سرگرم مباحث ابتک بدستور جاری ہیں، چنانچہ معلوم ہوا کہ اس نے کامل تیس برس کے بعد بحر اسود پر دوبارہ غور کرنا شروع کیا اور ۱۹۲۰ء سے ۱۹۲۵ء تک غور و خوض اور تجربہ کرنے کے بعد بحر اسود کے متعلق بعض مفید حقائق کا انکشاف کیا ہے جو اب شایع ہوگئے ہیں،

ٹیلیفون کی کثرت، اب شہری زندگی میں ٹیلیفون ضروریات زندگی کا ایک لازمی جزو ہوگیا ہے ذیل کے اعداد سے واضح ہوگا کہ مختلف ممالک میں ہر ایک ہزار آدمیوں میں سے کتنے آدمی ٹیلیفون استعمال کرتے ہیں،

نام ملک	تعداد فی ہزار	نام ملک	تعداد فی ہزار
امریکہ	۱۳۷	کناڈا	۱۱۰
ڈنمارک	۸۷	سویڈن	۶۷
ناروے	۶۱	جرمن	۳۸
برطانیہ	۲۵	فرانس	۱۵
مصر	۱	خاص شہر قاہرہ	۱۰

پٹرول کا منبع، ماہرینِ طبقات الارض زمین سے پٹرول نکلنے کے اسباب بیان کرنے میں شدید اختلافات رکھتے ہیں، لیکن اب بعض اہم دلائل کی بنا پر یہ نظریہ زیادہ قبولیت حاصل کر رہا ہے کہ پٹرول مچھلیوں کے تیل یا ان کے جوہر سے پیدا ہوتا ہے، کہا جاتا ہے کہ مچھلیاں بعض جیالوجی اسباب کی بنا پر ایک خاص مقام پر مجتمع ہوجاتی ہیں پھر ان کے مرجانے کے بعد جب ایک طویل زمانہ گذر جاتا ہے ان مچھلیوں کا عرق یا ان کا مادۂ دھنیہ پٹرول کی شکل اختیار کرلیتا ہے،

بندروں کی زبان کی تدوین، مسئلہ ارتقار کی عقدہ کشائی کے لئے یورپ کے دو ماہرین نے بندروں کی زبان کی تحصیل و تدوین کی طرف توجہ کی ہے، حصولِ مقصد کے لئے ان دونوں نے بندر کے دو بچوں کی اپنی نگرانی میں پرورش کی، اور دوران پرورش میں ابتدا ہی سے باسعانِ نظر انکی زبان کا مطالعہ کرتے رہے، اور جب ان کے تجربے نے ان کی رہبری کی اور وہ ان بچوں کی زبان سمجھنے لگے، تو اس کی تدوین کی طرف متوجہ ہوئے، اور اس خاص موضوع پر ان دونوں نے اپنی ایک کتاب شایع کی جسمیں اس موضوع کے متعلق تمام معلومات اور اپنے تمام تجربے قلمبند کردیے ہیں، اور نیز ان کی زبان کو کاغذی پیراہن میں لے آئے ہیں، مثلاً بندروں کی زبان میں لفظ "غاک" سے مراد "کھانا ہے"

اسی طرح اگر ان کی زبان سے لفظ "کاہ اہاہا" ادا ہو تو یہ انکی "ہنسی" ہے اور اگر "ہو اُوہ" نکلے تو ان کا "خوف" ظاہر ہوتا ہے، ان دونوں ماہرین میں سے ایک ڈاکٹر برکس ہیں، ان کا یہ بھی خیال ہے کہ ان بندروں کے منہ میں بعض ایسے "اعضائے نطق" پائے جاتے ہیں جو انسانوں کے "اعضائے نطق" کے مشابہ ہیں، اور انھیں اعضا میں "قوت ذکاوت" پائی جاتی ہے جس کی وجہ سے وہ الفاظ کو ان کے صحیح معنی مرادیں استعمال کرنے کی صلاحیت رکھتے ہیں،

پٹرول کے سرچشموں کے متعلق بعض تحقیقات، پٹرول تقریباً ۷۵ برس سے تمدنی ضروریات میں خرچ ہوتا ہے، اور مختلف ممالک میں اس کثرت سے اس کی ضرورت پڑی کہ ماہرین طبقات الارض کا ایک بڑا گروہ تقریباً چھ سال سے پیشینگوئی کرنے لگا کہ پٹرول زمین سے عنقریب ناپید ہونیوالا ہے اور ابھی تھوڑا زمانہ گذرا کہ اسی خطرہ کی وجہ سے ماہرین کا ایک گروہ پٹرول کو دوسرے ذرائع مثل ہوا وغیرہ سے پیدا کرنے کی تدابیر سوچنے لگا اور اس میں اسے کامیابی بھی ہوئی، لیکن اب یکایک بعض جدید تحقیقات کی بنا پر زمین سے پٹرول کے ناپید ہونے کی پیشینگوئی غلط ثابت ہوئی، کیونکہ ابھی حال میں اس کے بعض ایسے سرچشمے دریافت ہوئے ہیں، جنکی گہرائی دو اور تین ہزار انچ سے پانچ ہزار انچ تک ہے، اور اسی گہرائی کے تناسب سے ان سرچشموں سے پٹرول کی کثیر مقدار دستیاب ہوگئی، علاوہ ازین پٹرول کے متعلق موجودہ جدوجہد سے یہ بھی واضح ہوا کہ اس وقت امریکہ میں ایک ہزار ایک سو ملین ایکڑ زمین میں پٹرول موجود ہے، جسمیں سے ابتک صرف دو ملین ایکڑ زمین سے پٹرول برآمد ہو چکا ہے، اگرچہ ایک ملین ایکڑ ایسی زمین بھی نکلی جو پٹرول کے گمان پر کھودی گئی، لیکن کامیابی نہ ہوسکی اور اس وقت وہاں پٹرول کے تین لاکھ ایسے کنوین ہیں جس میں سے تین لاکھ ٹن پٹرول یومیہ نکالا جاتا ہے

"ادر"

ادبیات

قطعہ

تاریخ وفات نواب عماد الملک بہادر،

از مولانا سید احمد حسین صاحب امجد،

بلگرامی مولوی سید حسین — رفت در ظل حسین ابن علی
رحمت حق از لب امجد بگفت — لعماد الملک ادخل جنتی

رُباعی

از حضرت گرامی

امید دریدہ طیل در زیر گلیم — فطرت ادب آموز تمنائے کلیم
مائیم بلا نج فریب تاخیر — مائیم ادا فہم رموز تقدیم

عرفانیات

از پروفیسر وحید الدین صاحب سلیم جامعہ عثمانیہ،

ذرہ ذرہ ہو فنا گر میری ہستی کا تو ہو — سنہ نہ پھیرونگا کبھی مہر جہان تاب سے میں
دیکھنا یہ ہے کہ زنجیر ہلاتا ہے یہ کون — بار جاتا ہوں ادھر عالم اسباب سے میں

اس فضا میں ہو جہاں انکی تجلی برق پاش — آتی ہے جبریل کے پر کو صدائے دور باش
جستجو میں جسکی از خود رفتہ ہے عالم تمام — کر رہا ہوں میں اسے عالم کی شہ رگ میں تلاش

کلام ممتاز

(از جناب خواجہ محمد ممتاز بخت صاحب ممتاز تلمیذ حضرت داغ مرحوم)

اری او جانے والے ہوتے جانا میرے مدفن سے — کہ خاک تربت عاشق ملے گی آنکھ دامن سے
نظر پڑ جائیگی ان کی تو پھر دم بھر نہ ٹھہریں گی — تمنائیں انھیں کیوں جھانکتی ہیں دل کے روزن سے
بہت آسان ہے عشاق کا ستھراؤ کر دینا — اگر وہ کام لیں اپنی نگاہ ناوک افگن سے
ضیائے حسن میں کتنی لطافت ہو گئی پیدا — کہ نور آیا ہے چھن چھن کر نقاب روے روشن سے
زمانے میں کہیں باقی نہیں ہے لطف آزادی — قفس میں آکے بلبل بیٹھ رہتی ہے نشیمن سے
ہوئی ہے خندۂ گل سے اسے بھی گدگدی پیدا — صبا اٹھکھیلیاں کرتی ہوئی آتی ہے گلشن سے
خدا جانے تجلی عام ہو جاتی تو کیا ہوتا — چمک کر گر پڑی بجلی جو جھانکا اس نے چلمن سے
نشاط انگیز ہے میرے لئے اب میری بے چینی — کہ لذت گیر میں ہوتا چلا ہوں دل کی الجھن سے
یہ ہے دل میں کبھی چین جبین یار سے پوچھوں — کہاں جاتی ہے تو جبدم نظر ملتی ہے دشمن سے
رہی ہے حسرت تونگی اس میں بزم آرائیاں کیا کیا — مرا دل بھی کبھی معمور تھا فریاد و شیون سے
سمند ناز پر یہ اور بھی ایک تازیانہ ہے — الٰہی حشر تک اترے نہ بل قاتل کے چتون سے
کھڑے رہجاتے ہیں منہ دیکھتے سب دیکھنے والے — نگاہ شوق جلوے کو اچک لیتی ہے چلمن سے
کسی کی جنبش ابرو میں میری موت پنہاں تھی — ادھر تیوری چڑھی نکلی ادھر جان حزیں تن سے
خرابی ہے ہر ایک تعمیر ہستی کے لئے لازم — صدا یہ آرہی ہے بیکسوں کی خاک مدفن سے

وہی مستی کا عالم آج تک ممتاز ہے دل میں
کبھی ساقی نے دیکھا تھا خمار آلودہ چتون سے

باب التقریظ والانتقاد

دین کامل

مصنفہ جناب مولوی مفتی سید عبد القیوم صاحب وکیل جالندھر

اسلام کی حقانیت پر ہر زمانہ مین کتابین لکھی گئین، لیکن چونکہ ہر زمانہ کا اسلوب بیان اور طریق ادا جداگانہ ہوتا ہے، اسلیے آجکل خاص طور پر یہ ضرورت محسوس کیجاتی ہے کہ ہم اپنے پاس دنیا علم کلام کو نئے حالات کے مطابق بنا کر پیش کرین، مفتی سید عبد القیوم نے دین کامل لکھکر اس ضرورت کی طرف نہایت مفید قدم اٹھایا ہے،

اس کتاب کا موضوع بحث یہ ہے کہ "اسلام دین فطرت ہے" اس کو آٹھ جلدون مین پھیلا کر بیان کیا گیا ہے، اس وقت ہمارے سامنے پہلی جلد ہے، اس مین دوسری سات جلدون کے متعلق بتایا گیا ہے کہ ان مین، توحید، معاد، رسالت، الہام، فرشتے، مکارم اخلاق اور اصول عبادات سے بحث ہو گی، پھر ثابت کیا جائے گا کہ اسلام کے اصول علم عقلی، اور فطرت کے موافق ہین، اسلام کوئی خونریز مذہب نہین ہے، بلکہ وہ صرف میل ملاپ اور صلح و آشتی کا مذہب ہے،

پہلی جلد کا خلاصہ مختصر لفظون مین یہ ہے کہ:-

"مذہب ان علمی اور عملی ضوابط کا نام ہے جنکی پابندی انسان کے تمام ظاہری اور باطنی قوی کو فطرت کے صحیح ترین اور مفید ترین اصول پر چلاتی ہے، مذہب کی ضرورت انسان کو اس لیے ہے کہ وہ گویا ایک روحانی طب ہے، انسان کسی نہ کسی مذہب کے ماننے پر فطرۃ مجبور ہے، لیکن ہر مذہب

کامل نہین، بعض ناقص ہین بعض ناقص تر، بعض مین سچائی ہے بعض مین نہین، کامل ترین مذہب جو تمام ضروری سچائیون اور صداقتون کا حامل ہو اسلام ہے، دین فطرت کی شناخت کے آٹھ اصول ہین، مذہب خود اس کا مدعی ہو کر وہ دین فطرت ہی، (۲) ابتداے آفرینش سے ہو، (۳) اوس کے علمی اصول ایسے ہون جنکے تسلیم کرنے سے عقل سلیم منکر نہ ہوسکے، (۴) علمی اصول فطرت کے مطابق ہون (۵) وہ مذہب عقل کو استعمال کرنے سے منع نہ کرتا ہو، (۶) اسی طرح علم کے خلاف بھی نہو، (۷) حقائق موجودات اور قوانین فطرت پر غور کرنے کی اجازت دے (۸) دنیا کے اور مذاہب مین صلح و آشتی پیدا کرے، اور اسلام ان آٹھون معیار پر کامل اترتا ہے،

ہمارے طبقۂ علما کو اس کتاب مین بہتیری باتین بظاہر نئی معلوم ہونگی، لیکن اگر وہ غور سے دیکھین گے تو معلوم ہوگا کہ صرف اسلوب بیان بدلا ہوا ہے، بات وہی پرانی ہی، البتہ مندرجہ ذیل باتون پر شاید لوگ عام طور پر کھٹکین، ان باتون پر سرسری طور سے ہم کو بھی غور کر لینا چاہیئے،

(۱) ہمارے دوست فرماتے ہین:-

"مذہب نے جن عقائد و احکام کی تسلیم و تعمیل کا حکم دیا ہی یا جن سے منع کیا ہی، ان کا اچھا یا برا ہونا یا اشیا کا حلال یا حرام ہونا اس امر پر موقوف ہے کہ مذہب نے انکی نسبت ایسا حکم دیا ہے، ورنہ فی نفسہ کوئی شے مفید یا مضر نہین، چنانچہ مسلمانون مین فرقۂ اشعریہ کی یہی رائے ہی، لیکن معتزلہ اس کے خلاف ہین وہ کہتے ہین کہ ہر شے بذاتہ مفید یا مضر ہوتی ہے مذہب صرف مفید شے کے اچھے ہونے اور مضر شے کے برے ہونے کو ظاہر کر دیتا ہی عقل کی کسوٹی پر معتزلہ کی رائے صحیح ثابت ہوتی ہے اور قرآن شریف بھی اسی کا مؤید ہے"

مفتی صاحب نے کسی قدر جلد بازی سے فیصلہ کر دیا، ورنہ اشاعرہ کی رائے کو وہ اس قدر جلد غلط نہ کہدیتے، دنیا مین کوئی چیز نہین جو محض مفید یا محض مضر ہو، چیزون مین ذاتی حسن یا ذاتی قبح نہین

ہوتا کسی عمل کو خیر یا مفید سمجھنا قطعی طور پر اس پر منحصر ہے، کہ ہم اس نتیجہ سے خوش ہین جسکی امید اس عمل کے بعد ہے اس بنا پر اشاعرہ نے یہ بالکل صحیح فیصلہ کیا ہے، کہ کوئی چیز نہ محض مضر ہے، نہ محض مفید، ہر شے مفید بھی ہوسکتی ہی اور مضر بھی، یعنی اس کے استعمال سے جو آثار پیدا ہون گے ضرور نہین کہ ہر شخص انکو مفید سمجھے ممکن ہے کہ بعض ان کے آثار کو پسند کرین بعض ناپسند، بعض کو تکلیف محسوس ہو بعض کو راحت

اسی طرح اعمال و عقائد مین جو بعض کو تو اچھے معلوم ہون گے بعض کو برے، قرآن مجید مین ہے،

عسی ان تکرھوا شیئاً وھو خیر لکم ایسا بھی ہوگا کہ تم کسی چیز کو ناپسند کروگے اور وہ تمھارے لئے بہتر ہوگی

اب سوال یہ ہے کہ اگر ایک عمل اس قسم کا ہو کہ اس کے اثر کو کچھ لوگ تو خیر باور کرتے ہین اور کچھ لوگ شر، تو فیصلہ کس کے حق مین کیا جائے گا، انسان کے ہر فیصلہ مین اس کے جذبات، اس کے وجدانات اسکے ماحول اور اس کے آبائی عقائد، اور مجلسی خیالات بھی اسکی عقل کے ساتھ شریک ہون گے، کسی چیز کو پسند یا ناپسند کرنا درحقیقت عقل و استدلال کا کام نہین، بلکہ خیر و شر کا احساس ایک وجدانی امر ہے اور اس کا تعلق محض جذبات سے ہے،

علمائے اسلام کا ایک بڑا گروہ اعمال کے خیر یا شر ہونے کا فیصلہ خود انسان کے ضمیر یا نفس لوامہ پر رکھتا ہے، لیکن خود یہ نفس لوامہ نور شریعت کی بدولت پیدا ہوتا ہے،

یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلعم نے ایک صحابی کو گناہ کی تعریف یہ بتائی تھی کہ

ماحاک فی صدرک ان تفعل گناہ وہ عمل ہے جس کے کرنے سے تمہارے دل مین کھٹک پیدا ہو،

لیکن یہ کوئی علم اصول نہین، بلکہ یہ ایک ایسے شخص سے کہا گیا تھا جس کے قلب مین اسلام نے ایک صحیح نفس لوامہ پیدا کر دیا تھا اور جس کا اندرونی وجدان شریعت کے مطابق ہو چکا تھا

حقیقت یہ ہے کہ

(۱) کسی چیز کو خیر یا شر بتانا عقل و استدلال کے احاطۂ عمل سے باہر ہے،

(۲) جذبات کا فیصلہ متضاد ہوتا ہے، اسلئے خیر و شر کا مدار جذبات پر بھی نہین رکھا جاسکتا،

(۳) البتہ نفسی وجدان کے ییے خیر و شر کا فیصلہ کرنا ممکن ہے،

(۴) لیکن ہر وجدان کسی نہ کسی شریعت سے متاثر ہے،

اس بنا پر اگر کسی طبقہ اہل اسلام نے یہ کہا کہ خیر و شر کا فیصلہ صرف خدا کے فیصلہ پر منحصر ہے تو اس فیصلہ کو عقل کی کسوٹی کے خلاف کہنا بیجا ہے،

(۱) جناب مصنف نے نہایت دلیری اور ایمانی جرأت سے یہ بھی ظاہر کر دیا ہے کہ روح اسلام صرف توحید ہے، جتنے مذاہب توحید کے قائل ہین بعید نہین کہ وہ بھی اپنے برے اعمال اور برے عقائد کی سزا بھگت کر عقیدہ توحید کا نیک بدلہ پائین صاف لفظون مین تو نہین لکھا ہے، لیکن شاید ان کا یہ مطلب بھی ہے کہ رسولون کا منکر، انکار رسالت کی سزا تو ضرور پائے گا، لیکن جب تک قائل توحید ہے ابدی جہنمی نہین، غالبًا دوسرے حصہ مین اس حقیقت کو صاف طور پر ظاہر کر دیا جائے گا،

ہم کو خطرہ ہے کہ عام علمار اس سے ناخوش ہونگے، لیکن علمی حیثیت سے دنیا کا ایک ایک قدم بتا رہا ہے کہ توحید کی مقبولیت کا زمانہ آرہا ہے، اسلیے مسلمانون کا فرض ہے کہ سب سے پہلے

"لا الٰہ الا اللہ"

کی دعوت دین، جب دنیا اسکو قبول کرے تو

محمد رسول اللہ

کی باری آئیگی، اس کے بعد نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ وغیرہ اعمال پیش کرنے کی ضرورت ہے، آنحضرت صلعم نے اپنے رسول معاذ بن جبل کو تقریبًا ایسی ہی تعلیم دی تھی،

مندرجہ بالا ایک و دو باتون کے علاوہ اس کتاب مین ایک بات بھی ایسی نہین ہے جس سے ہمارے پرانے خیال کے علمار کو کسی قسم کی وحشت ہو حالانکہ طریق بیان، طرز ادا، اسلوب استدلال،

بالکل جدید ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ گویا اس کتاب مین کوئی نئی بات کہی گئی جو عام طور پر پہلے سے معلوم نہ تھی،

اس وقت تک صرف پہلی جلد شائع ہوئی ہے جسکی ضخامت ۱۵۲ صفحے اور قیمت عہر ہے غالبًا عنقریب یکے بعد دیگرے دوسری جلدین بھی شائع ہوجائنگی، پتہ:- مفتی سید عبد القیوم صاحب وکیل جالندھر (پنجاب)

نشاط روح

یعنی

مجموعۂ کلام جناب اصغر حسین صاحب اصغر (گونڈہ)

اردو شعرا مین غالب کا دیوان سب سے مختصر ہے، لیکن اس کے معانی و مطالب نے اوسکو بہت زیادہ مطول کر دیا ہے، اور باوجود کثرت شروح و حواشی کے ابھی تک اس مین اور بھی وسعت کی گنجائش ہے،

حضرت اصغر کا کلام اگرچہ غالب کی طرح بہت زیادہ دقیق و مشکل نہین ہے، تاہم ان کے معانی و مطالب مین جو وسعت و رنگینی پائی جاتی ہے، وہ بہت کچھ شرح و تفصیل کی محتاج ہے، اور اس مجموعہ مین ان کا کلام اسی شرح و بسط کیساتھ قوم و ملک کے سامنے پیش کیا گیا ہے، اسلئے معنوی حیثیت کیساتھ اُن کو ظاہری حیثیت سے بھی غالب کیساتھ مشابہت حاصل ہو گئی ہے،

اس مجموعہ مین سب سے پہلے جناب مرزا احسان احمد صاحب بی اے ایل ایل بی وکیل عدالت دیوانی اعظم گڈہ نے جو اس مجموعہ کے جامع ہین، ۲۹ صفحے مین ایک مقدمہ لکھا ہے، جس مین پہلے حضرت اصغر کے سوانح و حالات ہین، پھر مختلف حیثیتون سے ان کی شاعری کے محاسن دکھائے گئے ہین، اس کے بعد مولوی اقبال احمد صاحب سہیل ایم اے ایل ایل بی وکیل عدالت دیوانی اعظم گڈہ نے ۴۰ صفحات کا ایک مقدمہ لکھا ہے، جو مرزا احسان احمد کے مقدمہ سے زیادہ جامع ہے، مرزا احسان احمد صاحب نے

صرف کلام اصغر کی خصوصیات دکھائی ہین، لیکن حضرت سہیل نے جو کچھ لکھا ہے وہ اصولاً نفس شاعری سے تعلق رکھتا ہے، لیکن چونکہ حضرت اصغر کا کلام شاعری کے اصولی محاسن کے بالکل مطابق ہے، اسلیے مثالین صرف انہی کے کلام سے دی ہین، اور اس طرح ان کے کلام کی خوبیان بھی نمایان ہوگئی ہین،

اس کے بعد حضرت اصغر کا کلام شروع ہوتا ہے، جو صرف ۴۴ صفحے مین آیا ہے، اگرچہ اصل دیوان کا یہ اختصار اور مقدمہ کی یہ طوالت خود حضرت سہیل کی نگاہ مین بھی کھٹکی ہے لیکن وہ اپنے ذوقِ سلیم سے مجبور تھے اسلیے اونکا یہ عذر قابل پذیرائی ہے، کہ

لذیذ بود حکایت دراز تر گفتم

حضرت اصغر کے دیوان کی ابتدا نعت سے ہوئی ہے، اس کے بعد دو ایک صوفیانہ غزلین بلکہ نظمین درج کیگئی ہین، لیکن اگر ان سب سے پہلے خدا کو بھی یاد کر لیا ہوتا اور حمد مین بھی ایک غزل لکھ دی ہوتی تو غالباً زیادہ مناسب ہوتا،

ان چند نظمون کے بعد عاشقانہ غزلین شروع ہوتی ہین، جو غالب کے دیوان سے بھی زیادہ غیر مرتب طور پر جمع کیگئی ہین، یعنی غالب کے دیوان مین تو صرف مطلع و مقطع ہی غائب تھے، لیکن اس مین مطلع و مقطع کیساتھ اکثر ردیفین بھی غائب ہین، اور جو ردیفین موجود ہین ان مین بھی معلوم نہین کس مصلحت سے نہایت بے ترتیبی پیدا کیگئی ہے، مثلاً اس مجموعہ مین الف، ب، ج، د، ز، ش، ق، ن، ہ اور ے کی ردیف مین غزلین موجود ہین، اور اگر ان کو انھی حروف تہجی کی ترتیب کے لحاظ سے مرتب طور پر جمع کر دیا جاتا تو دیوان کی ظاہری شکل بھی پیدا ہو جاتی، لیکن اس مجموعہ کے جامع کو اوسکی معنوی خوبیون نے اس قدر مبہوت کر دیا کہ ان کو اس کا ہوش نہین رہا کہ باطنی خوبیون پر حسن ظاہر کا بھی بہت کچھ اثر پڑتا ہے

ان ظاہری و سرسری باتون کے بعد خود کلام اصغر کے تنقید کی باری آتی ہے، لیکن جہانتک محاسن کا تعلق ہے، مقدمہ نگار صاحب نے اس فرض کو بوجہ احسن ادا کر دیا ہے، اور مثالب لکھنو کے بعض

ادبی مرقعون مین نمایان کر دیئے گئے ہین، ان دونون سلسلون سے الگ حضرت اصغر کے کلام کے متعلق خود ہماری ذاتی رائے بھی ہے، لیکن اوسکا اظہار اس مختصر تقریظ مین نہین کیا جا سکتا، اوس کے لیے ایک مستقل مضمون کی ضرورت ہے، البتہ ان کے رنگ کلام کے نمایان کرنے کے لیے ہم ان کے چند اشعار کا انتخاب ضروری خیال کرتے ہین،

تسلیم مجھ کو خانۂ کعبہ کی منزلت سب کچھ سہی مگر وہ ترا آستان نہین

کچھ اس انداز سے چھیڑا تھا مینے نغمۂ رنگین کہ فرط ذوق سے جھومی ہے شاخ آشیان برسون

وہی تھا حال میرا جو بیان مین آنہ سکتا تھا جسے کرتا رہا افشا سکوت رازدان برسون

خروش آرزو ہو نغمۂ خاموش الفت ہین، یہ کیا اک شیوۂ فرسودۂ آہ و فغان برسون

محبت ابتدا سے تھی مجھے گلہائے رنگین سے رہا ہون آشیان مین لیکے برق آشیان برسون

مین ہون ازل سے گرم رو عرصۂ وجود میراہی کچھ غبار ہے، دنیا کہین جسے

سرمستیون مین شیشۂ مے لیکے ہاتھ مین اتنا اوچھال دین کہ ثریا کہین جسے

اس مجموعہ کی ضخامت تقریباً ۱۵۰ صفحہ ہے، تقطیع چھوٹی، اور لکھائی چھپائی دیدہ زیب، شروع مین حضرت اصغر کا ایک فوٹو بھی ہے، قیمت عہ

لغات جدیدہ

چار ہزار جدید عربی الفاظ کی ڈکشنری مطبوعہ معارف پریس قیمت عہ

"منیجر"

مطبوعات جدیدہ

تفسیر سورتی الفلق والناس، علامہ ابن تیمیہ نے قرآن مجید کی مختلف سورتون کی تفسیر لکھی تھی جنمین سے بعض چھپ چکی ہین انہین مطبوعہ تفسیرون مین سے تفسیر معوذتین کا ترجمہ جناب محمد شریف عبد الغنی تاجران کتب کشمیری بازار لاہور نے شائع کیا ہے، ترجمہ سلیس اور صاف زبان مین کیا گیا ہے، حجم مع متن عربی ۷۰ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ اچھا ہے، قیمت ۸/ ناشر صاحبان سے طلب کی جائے،

زیارۃ القبور، مجدد اسلام علامہ ابن تیمیہ سے ایک استفتا مین قبرون کی زیارت کرنے قبون پر چڑھاوے چڑھانے قبرون کے لیے نذرین ماننے ان سے استعانت کرنے، ان کا بوسہ دینے ان پر سجدے کرنے، مصائب مین اولیاء وصالحین کو پکارنے، قبرون پر مجلس سماع منعقد کرنے، اور غوث، قطب وغیرہ مصطلحات تصوف پر عقیدہ رکھنے وغیرہ کے متعلق شرعی حکم دریافت کیا گیا تھا، انھون نے استفتا، کا جواب ایک رسالہ زیارۃ القبور والاستنجاد بالقبور مین دیا تھا، جس مین زیارۃ قبور کے مسنون طریقہ کی وضاحت کے بعد قبرون کے متعلق دیگر بدعات و محدثات پر شرعی نقطۂ نظر سے بحث کر کے ان تمام مزخرفات کی تردید کی ہے، اسی رسالہ کو اردو مین "زیارۃ القبور" کے نام سے منتقل کیا گیا ہے، حجم مع متن عربی ۶۰ صفحے، لکھائی چھپائی اور کاغذ اچھا ہے، قیمت ۸/ پتہ محمد شریف عبد الغنی تاجران کتب کشمیری بازار لاہور،

اتحاد مذہب و سائنس، جناب محمد فاروق صاحب ایم سی (علیگ) نے "مطالبۂ فطرۃ"

کے نام سے چند سلسلہ مضامین لکھنا شروع کیا ہے، جسکی پہلی کڑی قیل وقال یعنی اتحاد مذہب و فلسفہ سے موسوم ہو کر ظاہر ہوئی ہے جس مین مسائل ارتقا ارتقائے شعور یا طلب معرفت ارتقائے مذہب توحید و الوہیت، الہام و نبوت اور کفر و اسلام پر بحث کر کے فلسفہ و مذہب کے ماحصل کو متحد ثابت کرنے کی کوشش کیگئی ہے، کہ دونون کا مقصود وحید "طلب معرفت" ہے، اور یہی مطالبۂ فطرت بھی ہے، جس کا خلاصہ مصنف کے الفاظ مین یہ ہے کہ

"ہماری ارتقائی زندگی کا دار و مدار منازل عرفان کے طے ہونے پر ہے، اور یہی تقاضائے فطرت انسانی ہے، ۔ ۔ ۔ حصول عرفان مشاہدات و تجربات سے وابستہ ہے، مشاہدات ظاہری و باطنی دونون حقیقت شناسی مین مدد کرتے ہین، مذہب و فلسفہ کی غایت بھی یہی تحصیل معرفت ہے"؛

آخر مین مسلمانون کو "دعوت عمل" کے عنوان سے خطاب کیا گیا ہے جس مین مسلمانون کے تنزل کا سبب روح اسلام کے نظر انداز کر دینے کو بتایا گیا ہے، اور دعوت عمل مین اسی کی دعوت دیگئی ہے ہمین مصنف کے خیالات سے کہین کہین جزوی اختلاف ہے، جسے ہم نظر انداز کرتے ہین، زبان سادہ اور سلیس، طرز نگارش صاف اور سلجھا ہوا ہے، ضخامت چھوٹی تقطیع پر ۱۱۹ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ اچھا ہے، قیمت فی جلد غیر مجلد ۱۲/ اور مجلد عہ/ پتہ:- جناب منیجر صاحب مطبع حکیم برہم گورکھپور،

تذکرۂ رحمۃ للعلمین، جناب مولوی حبیب حسین صاحب ساکن قصبہ ردولی ضلع بارہ بنکی نے مجلس میلاد مین پڑھنے کیلئے دو جلدون مین "تذکرۂ رحمۃ للعلمین" لکھا ہے، پہلی جلد مین حمد و ثنا کے بعد پہلے حقوق اللہ بتائے گئے ہین، جنمین ارکان اسلام خصوصاً توحید کی توضیح کیگئی ہے، پھر حقوق العباد کی تشریح ہے، اس کے بعد آنحضرت علیہ الصلوۃ والتسلیم کے اسوۂ حسنہ پیش کئے گئے ہین، آخر مین ظہور قدسی کا تذکرہ ہے، جس مین اس سلسلہ کی موضوع روایتون کے بیان کرنے کی بجائے اس فسق و

فجور کا نقشہ کھینچا گیا ہے جس مین اس وقت تمام اطراف عالم مذہبی و اخلاقی حیثیت سے مبتلا تھے، پھر رحمۃ للعلمین کی ضرورت بتا کر اسکی جلوہ گری دکھائی گئی ہے، رسالہ کا دوسرا حصہ زنانہ میلاد سے موسوم ہے، اسی لیے اسے عورتون کی زبان مین لکھا گیا ہے، جس مین حقوق اللہ، حقوق العباد کی بجاآوری، اسوۂ نبوی اور حضرت فاطمۃ الزہرا علیہا الصلوۃ والسلام کے حالات زندگی سے حصول سبق اور عقائد مزعومہ، مثلاً شگون اور ٹوٹکے وغیرہ سے احتراز کی تلقین کیگئی ہے، آخر مین ولادت شریف کا ذکر ہے، طرز نگارش صاف اور سلیس ہے، حجم حصہ اول چھوٹی تقطیع پر ۱۲۳ اور حصہ دوم ۴۵ صفحے، لکھائی چھپائی اور کاغذ متوسط ہے، قیمت حصہ اول ۸ر حصہ دوم ۳ر پتہ:- جناب سجاد حسین صاحب عبدالرزاق تاجران نواب بازار قصبہ ردولی ضلع بارہ بنکی،

براؤننگ:- براؤننگ، انگلستان کا ایک مشکل پسند شاعر ہے، اسکی بعض نظمون کا ترجمہ جامعہ عثمانیہ کے لائق طالب علم جناب سید وقار احمد صاحب متعلم یم اے ال ال بی نے سلیس اور سادہ اردو زبان مین کیا ہے، ابتدا مین جامعہ عثمانیہ کے چند اساتذہ اور حیدرآباد کے چند دیگر معززین کی تقریظ ہین، اس کے بعد جناب مترجم نے چند صفحون مین شاعر کے مختصر سوانح زندگی بیان کرکے اسکی شاعری پر تبصرہ کیا ہے، پھر نظمون کے تراجم درج ہین، پہلے اسکی مشہور نظم "ربی بن عذرا" کا ترجمہ ہے، پھر "واجبات محبت" ہے اور آخر مین "ایک خاتون کا آخری فیصلہ" کے عنوان سے ایک نظم کا ترجمہ درج کیا گیا ہے، براؤننگ کی مغلق شاعری کو ملحوظ رکھکر جناب مترجم کا عام فہم اور سلیس ترجمہ ستائش کے قابل ہے، ضخامت مجموعی ۵۰ صفحے لکھائی چھپائی اور کاغذ عمدہ ہے، قیمت عمر

پتہ:- جناب سید عبدالقادر صاحب تاجر کتب چارمینار حیدرآباد،

مجلد شردہم | ماہ محرم الحرام ۱۳۴۵ھ مطابق ماہ اگست ۱۹۲۶ء | عدد دوم

مضامین